

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía



EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad, historia y hermenéutica</i>	243
--------------------	--	-----

ARTICULOS

WILLIAM R. DARÓS:	<i>El lumen naturale en Santo Tomás y el esse-re ideale en Rosmini</i>	251
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El constitutivo esencial de la persona</i>	259
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía y desarrollo integral</i>	269
OSVALDO FRANCELLA:	<i>La respuesta del hombre frente a lo existente: intuición y palabra</i>	277

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El Cardenal Mercier</i>	293
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	302

BIBLIOGRAFIA

JAMES H. ROBB: *Man as infinite spirit* (Omar Argerami), p. 308; *Patristica et Mediaevalia* (Gustavo E. Ponferrada), p. 309; NGUYEN-HONG-GIAO: *Le verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard* (Eduardo Briancesco), p. 310; ANTON GRABNER-HAIDER (Edit.): *La Biblia y nuestro lenguaje* (A. J. Levoratti), p. 312.

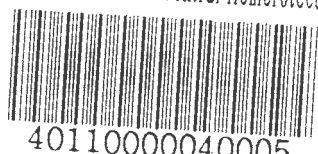
LIBROS RECIBIDOS	314
INDICE DEL VOLUMEN XXXI	317

Año XXXI

1976

Nº 122

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca (Octubre-Diciembre)



40110000040005

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

VERDAD, HISTORIA Y HERMENEUTICA

I

1. — Carácter histórico del hombre

No hay duda de que el hombre es un ser histórico. Su existencia comienza por ser temporal, se realiza en forma sucesiva, sin detrimento. Y a la vez esa existencia es dueña de sí —con el pasado y el futuro— en primer lugar, por la inteligencia o conciencia y, en segundo lugar por la libertad, por la que ejerce el dominio sobre la propia actividad y, por ella, sobre su persona entera y su destino. La existencia que es temporal por su carácter material, llega a ser histórica, por el carácter espiritual del hombre, que con la inteligencia y la libertad le confiere un doble dominio de sí. La dispersión de la duración temporal es adunada bajo la acción del espíritu y convertida en historia.

En las últimas décadas se ha subrayado este carácter histórico del hombre, contra un inmovilismo esencial racionalista. El hombre está inmerso en el cauce cambiante de la historia y, con él, también su cultura y todas las manifestaciones de su espíritu.

Dilthey fue quien con más clarividencia develó y con más vigor subrayó esta nota del ser del hombre y de su existencia: su historicidad.

Esta historicidad se manifiesta en las notas con que cada época caracteriza al hombre y a las manifestaciones de su vida, a su cultura. Todas las realizaciones humanas o culturales del medioevo, por ejemplo, llevan el carácter onto y teocéntrico y, con ello, la impronta de la unidad jerárquica: unidad dentro de los diversos estratos del individuo, unidad dentro de las distintas capas de la sociedad doméstica, política y religiosa, unidad orgánica en el arte y la filosofía, unidad de partes jerárquicamente integradas en la trascendencia del ser y, en definitiva del Ser de Dios. En el Renacimiento, en cambio, el hombre se organiza antropocéntricamente. Desatiende primero, y pierde después, la

apertura a la trascendencia y a Dios y se organiza en torno a su propio ser y vida humanas, hacia la inmanencia cada vez más subjetiva. Esta pérdida del ser trascendente sumerge al hombre y su cultura —el arte, la filosofía, la política y la misma religión con el advenimiento del “libre examen” del protestantismo— en una multiplicidad individual, nacional y social.

2. — De la historicidad al historicismo

Sin embargo, estas acertadas observaciones de Dilthey y otros autores sobre la historicidad del hombre y de su vida individual y social fueron exageradas por ellos y llevadas hasta el historicismo, hasta la disolución total del hombre en un puro devenir histórico, en el que toda nota esencial desaparece y nada queda permanente o estable en él.

Los existencialistas actuales —Heidegger y Sartre, para citar los principales— han reducido al hombre a una pura ex-sistencia, a un puro éxodo de sí hacia el mundo y hacia el futuro, a una pura autocreación o autoelección desde la nada en cada instante, de tal modo que el hombre “no es, sino que se hace” sin cesar y sin nunca llegar a ser. Es una ex-sistencia o hacerse desesencializada.

3. — Del historicismo a la hermenéutica

Naturalmente que si el hombre no sólo es un ser o esencia permanente que deviene históricamente en su existencia concreta, sino que además no es tal esencia y sólo ex-siste o es pura temporalidad o historicidad, no puede franquear sus límites, queda inmerso en una inmanencia sin sentido, irracionalista, desde la cual es impotente para alcanzar el ser o verdad trascendente o absoluta, ni siquiera en alguno de sus aspectos.

Porque al diluir la esencia o notas constitutivas del hombre en un puro devenir histórico, también la inteligencia queda reducida a nota existencial, pertenece a la trama fáctica de esta auto-creación y pierde todo su sentido de aprehensión de la verdad o ser trascendente. La inteligencia queda reducida a una nota o modo de realizarse la ex-sistencia o autoelección fáctica de cada instante y depende, por ende, y está sumergida en la irracionalidad de un puro devenir.

Más aún, la admisión de una desesencialización del hombre reducido a un puro devenir sin esencia que devenga, es impensable: se puede formular con la palabra, como lo hacemos nosotros ahora, pero realmente la mente no lo puede pensar: es absurdo. De aquí que todo historicismo implique la negación del valor del objeto propio de la inteligencia que es el ser o esencia de las

cosas, y con ella la negación y destrucción de la inteligencia misma, que, destituida de su objeto formal constitutivo, pierde su sentido y razón de ser.

Por eso también, el historicismo existencialista es además irracionalista. No es por la inteligencia que se de-vela el ser, sino por el camino irracional de la ex-sistencia y sólo en la ex-sistencia.

4. — Del irracionalismo inmanentista a la hermenéutica

En esta posición existencialista, historicista e irracionalista, el hombre queda encerrado en una oscura y absurda inmanencia, sin posibilidad de éxodo de esta cárcel y de acceso al ser o verdad trascendente.

Lo único que le queda es la elaboración de conceptos —aparecer sin ser— con que interpretar en la inmanencia una realidad trascendente, a la que no tiene acceso. La pura historicidad del hombre es incapaz de franquear la subjetividad irracionalista, y entonces se intenta elaborar para sí mismo una imagen o interpretación subjetiva de una realidad trascendente inalcanzable.

En mayor o menor grado, con diversos matices, la hermenéutica, que se enraiza en el historicismo existencialista, es un modo por el que el hombre quiere darse respuesta de lo que la realidad es y, al no poder llegar hasta ella con una auténtica aprehensión, la dibuja, le da expresión en su interior: la interpreta. Pero nunca sabremos si tal interpretación o imagen conceptual responde o no a una realidad como nosotros la vemos.

Baste recordar que para Heidegger el ser o patencia del ente es distinto del ser del ente “que es aquí” (el hombre), pero sólo en cuanto dado en la interioridad o inmanencia existencial. El acceso al ser en sí trascendente está bloqueado por la fenomenología existencial irracionalista. El ser del ente en Heidegger es, a su modo, una interpretación fenoménica del ser verdadero trascendente, inaccesible en su posición inmanentista irracionalista.

Para Sartre el ser de los entes se agota en su aparecer. Este aparecer se presenta como una interpretación subjetiva, no ya de un ser trascendente, sino simple y llanamente de un ser que no es (nihilismo).

El retorno al fenomenismo kantiano es evidente. Y detrás de Kant también sigue pesando Descartes que desfiguraba la realidad del conocimiento, al reducir las “ideas claras y distintas” a imágenes perfectas de una realidad no alcanzada o aprehendida en sí misma y de la conformidad con la cual sólo puede tenerse certeza por la Veracidad divina que las infunde en el alma (razonamiento que constituye un evidente círculo vicioso).

El fenomenismo kantiano está, pues, presente, consciente o inconscientemente, en toda la filosofía contemporánea.

análogamente a la síntesis apriori, que elabora el objeto mediante la aplicación de las categorías de la inteligencia a los fenómenos sensibles, sin alcanzar la trascendencia del noúmeno o cosa en sí, el historicismo existencialista organiza una aprehensión del ser que tampoco traspasa los límites de la inmanencia, sin alcance posible del ser o verdad trascendente.

Se ve entonces el alcance de la llamada hermenéutica actual. Bajo la influencia historicista de Dilthey y sobre todo del existencialismo de nuestro tiempo, y siempre bajo la sombra del immanentismo trascendental de Kant, el hombre sólo puede intentar construir una imagen con que interpretar en su interioridad bloqueada, una realidad inaccesible, inexorablemente colocada más allá de sus posibilidades de auténtica aprehensión, una vez que se ha destituido a la inteligencia de su valor intencional para captar el ser trascendente.

II

5. — Por la inmaterialidad a la intelección de lo otro en cuanto otro

El acto de entender se presenta a la conciencia como una aprehensión intencional del objeto. En el acto del sujeto está presente, como distinto de él u otro, el ente conocido: el ob-jectum.

Esta realidad del conocimiento es única y diversa de todas las realidades materiales, que sólo pueden estar con otro en unión y formando con él una unidad de composición, pero nunca una unidad en que el ser distinto del propio esté presente en él, sin componerse o mezclarse con él, como otro o distinto de él, es decir, como objeto.

De ahí que el conocimiento se presente como opuesto a la posesión o unión material y, por eso mismo, se constituya por la inmaterialidad. En el caso de la intelección, este acto es totalmente inmaterial o espiritual, por el modo perfectamente consciente con que se realiza en él la identidad intencional de sujeto y objeto, realmente distintos y en cuanto distintos.

Por otra parte, la infinidad del objeto formal de la inteligencia, la capacidad de dar cabida en la interioridad de su acto al ser en cuanto otro o distinto de él, pone de manifiesto la entera independencia de la intelección respecto a la materia, ya que cualquier dependencia de órgano material la limitaría a un modo determinado de conocer, a un objeto determinado formal, como acaece en los sentidos. El que un acto pueda dar acogida y presencia intencional — como objeto distinto de él — a toda la realidad en cuanto ser, indica por sí sólo la independencia del mismo de toda materia, la cual por sí misma es potencial y pasiva y esencialmente limitante.

6. — Valor trascendente o transubjetividad del objeto de la inteligencia

En el seno del acto de entender hay, pues, algo distinto de él, algo que no se puede reducir a él, al sujeto: el otro o el objeto.

Este objeto es algo realmente distinto del sujeto, algo que existe o puede existir fuera de él. El objeto es irreductible al sujeto y, por consiguiente, implica una realidad —actual o posible— distinta de él y, por eso mismo, transubjetiva.

La epojé fenomenológica de Husserl, que pone entre paréntesis el ser transubjetivo y pretende reducir la trascendencia e irreductibilidad del objeto al sujeto, a una trascendencia inmanente, es decir, a una trascendencia sólo fenomenológicamente válida en cuanto dada en la imanencia del sujeto, si bien se la analiza es contradictoria y absurda. El ser del objeto distinto y trascendente y no dependiente del sujeto —tal como se manifiesta en la conciencia del acto intelectual— o es realmente distinto del mismo, transubjetivo, o no es trascendente y entonces se deforma arbitrariamente el acto de entender, se mutila contradictoriamente una intencionalidad trascendente, inmediatamente dada en la conciencia. No se ve cómo un objeto pueda ser irreductible y trascendente al sujeto, si no es realmente distinto de él, como un ser que existe o puede existir en sí mismo más allá de la subjetividad del sujeto.

De hecho, así se manifiesta el conocimiento en nuestra conciencia: como la identidad intencional o presencia inmaterial en el acto de entender de un ser realmente distinto y que es o puede ser fuera y más allá del acto de entender.

Lo que fácilmente contribuye a deformar la intencionalidad transubjetiva del objeto, es la materialización del acto de entender: concebir a éste como una imagen (Descartes) de una realidad que está afuera y más allá del conocimiento y que, por ende, no sabemos si existe o no. Una vez más, el conocimiento es una realidad única, una realidad sui-generis, distinta de toda realidad material, una realidad enteramente inmaterial, que, por eso, es capaz de tener presente en su acto, de un modo inmaterial o intencional, una realidad que ella realmente no es, y que se hace presente, precisamente en cuanto distinta de su acto.

La inteligencia aprehende, al menos bajo algunas notas genéricas, la esencia de los seres, comenzando por los materiales: aquello por lo que una cosa es lo que es: el hombre, el animal, etc. Y como esta aprehensión es de un objeto inmediatamente —sin intermediarios— dado, la realidad de las esencias es innegable. Por eso, según dijimos antes, para negar las esencias hay que comenzar por negar el valor y la existencia misma de la inteligencia.

Pero el valor objetivo trascendente de la inteligencia no se puede negar o poner en duda sin contradicción: todo acto de intelección —así sea para negar o poner en duda el propio valor objetivo de esta intelección— no puede

darse sin un objeto distinto de él. Cualquier afirmación o negación o duda del valor de la inteligencia, es siempre una afirmación, negación o duda de un objeto inmediatamente presente en ella como distinto o trascendente a ella.

Por consiguiente, sólo se puede negar o dudar del valor trascendente de la inteligencia, suponiendo este valor, sin el cual la inteligencia no puede actuar.

De otro modo, sin este contenido objetivo distinto o trascendente de la inteligencia, carecería de todo sentido y de valor el negar o dudar de aquel valor. Por eso, el valor transubjetivo de la inteligencia es indestructible, ya que todo intento para sostener lo contrario, no se puede realizar, ni formular siquiera, sin suponerlo.

7. — Los límites de la transubjetividad de la intelección

En el primer contacto la realidad está inmediatamente presente en la mente: lo que la inteligencia aprehende no es su acto o concepto subjetivo aprehendente, sino la cosa misma aprehendida: el concepto objetivo.

Sin embargo, este conocimiento primero de la inteligencia, aun siendo inmediato, no es intuitivo, no aprehende la cosa misma existente concreta del mismo modo como ella existe, sino únicamente un aspecto esencial de la misma, prescindiendo de su existencia y de su realidad concreta individual. Los conceptos son todos abstractos y universales. Lo existente individual escapa a su aprehensión.

Las notas esenciales aprehendidas son reales, son una faceta de la realidad trascendente presente intencionalmente como objeto en el acto conceptual. Pero el modo con que esta faceta o aspecto real es aprehendido por la mente, no es real: es abstracto y universal, posee una existencia distinta de la existencia real. No hay identidad entre el modo conceptual, abstracto y universal, y el modo real existente concreto del aspecto esencial aprehendido. La identidad intencional entre el acto intelectual y la realidad transubjetiva está sólo en las notas esenciales aprehendidas, y no en el modo con que ellas existen en la realidad —individuales concretas— y en la mente —abstractas y universales—.

Por eso para aprehender la realidad existente concreta, la inteligencia necesita devolver el aspecto —notas esenciales aprehendidas en el concepto— a la realidad concreta, de donde fue tomado, atribuirlo como predicado al sujeto —realidad— en el juicio. Recién en éste las notas esenciales son integradas en la realidad existente.

Tampoco en el juicio —y lo mismo en el raciocinio— entre lo que se conoce y el modo como se lo conoce —por un juicio, por una afirmación o negación— hay identidad real. Lo que se afirma o niega en el juicio es real, pero no la manera judicativa —afirmación o negación— es real, sino sólo existente en la mente: es un instrumento lógico.

8. — Carácter absoluto y carácter histórico del conocimiento

Lo que —id quod— la inteligencia aprehende es real: está tomado de la realidad transubjetiva misma, presente en su acto —concepto, juicio o raciocinio—. Lo que no es real es el instrumento lógico, el modo —modus quo— conceptual, judicativo o raciocinante, con que la inteligencia lo aprehende o lo hace presente en la interioridad de su acto. La realidad transubjetiva no está totalmente presente en el acto de entender, sino sólo en aquellas notas inmediatamente dadas o desde ellas desarrolladas por la mente. Y en modo alguno es real la manera como la inteligencia las aprehende.

Ahora bien, las notas esenciales bajo las cuales es conocida una realidad concreta, junto con aquellas integradas en el juicio, y desarrolladas luego en sus implicancias ontológicas por el raciocinio son un todo real y, en tal sentido, absoluto. No dependen de las condiciones individuales, del modo de conocer del sujeto y de su situación histórica. Todos los actos de conocimiento de la inteligencia están inmediatamente insertados y determinados por el ser trascendente: los pasos de la inteligencia, cuando están dados bajo la evidencia inmediata de la verdad del objeto, están siempre determinados por el ser trascendente, y no dependen para nada del sujeto ni de su situación concreta.

Esta afirmación está avalada por un análisis objetivo y preciso del conocimiento, tal como lo ha realizado Santo Tomás y contemporáneamente E. Husserl —si prescindimos de sus epojés, que han deformado sus propios hallazgos—.

En cambio, el modo de conocer, por las tres mencionadas operaciones del concepto, juicio y raciocinio, sí es subjetivo y, como tal, impregnado por los caracteres individuales e históricos del mismo. Pensando el mismo objeto y formulando la misma afirmación, el modo de pensar de un medioeval y de un contemporáneo, no es el mismo. Un tomista actual puede formular la misma tesis de Santo Tomás, pero el modo de pensar —en que se ha acumulado la propia experiencia individual, social, cultural y, en general, histórica— no es el mismo. Otro tanto sucede con pensadores de diversos pueblos, regiones y culturas: aún pensando lo mismo, el mismo objeto y con las mismas razones, el modo subjetivo puede ser distinto.

A este carácter individual histórico del modo de pensar, se lo podría llamar el carácter histórico o historicidad del pensamiento.

En cambio, cuando se pretende hacer depender de la historia también lo que se piensa, de modo que todo es cambiante y diverso, se cae en el historicismo, en un relativismo histórico, donde no cabe un objeto trascendente, una verdad absoluta, conocida, sino puros modos de conocer, que surgen determinados por el momento, la situación y la cultura, y donde los objetos sólo pueden ser puras expresiones o interpretaciones subjetivas.

En síntesis, lo histórico en el conocimiento intelectual sólo puede afectar al modo de conocer, pero nunca al objeto o realidad trascendente conocida. La inteligencia desde la primera aprehensión conceptual hasta los pasos sucesivos de juicios y raciocinios, sólo procede guiada por la evidencia del ser, que, desde la trascendencia, la ilumina y determina con su verdad o inteligibilidad, con él identificadas.

MONS DR. OCTAVIO N. DERISI

EL LUMEN NATURALE EN SANTO TOMAS Y EL ESSERE IDEALE EN ROSMINI

I

INTRODUCCION

1 — Conviene delimitar el contenido de este título un tanto ambicioso. Nuestra intención primordial se reduce, en este artículo, a mostrar el aspecto “tomístico” del punto central de la filosofía de A. Rosmini, esto es, de la idea del ser.

El Roveretano, en efecto, con la primacía de la intuición del ser ideal creía interpretar y desarrollar la idea de iluminación de la escolástica; se creía —y constantemente, en casi todas sus obras, trató de que esto se advirtiese— en fundamental acuerdo con Santo Tomás interpretando la luz del intelecto agente como luz que es la idea del ser¹.

No nos atreveríamos a afirmar que “l’interpretazione rosmينiana di San Tommaso è la più esatta”, como dijo un competente estudioso que publicó obras sobre este tema durante medio siglo²; pero sí creemos que en el Roveretano hay mucho del espíritu del Angélico, repensado después de la revolución copernicana de Kant.

2 — Por otra parte, si bien Rosmini buscó tener de su lado a Santo Tomás, pensaba que los maestros del pensamiento católico debían atenerse más bien al espíritu que a la letra de sus escritos. Era necesario, según él, que los filósofos católicos elaborasen una nueva síntesis de la verdad para responder a las exigencias del pensamiento moderno, como Santo Tomás lo hiciera para su tiempo³.

¹ ROSMINI, A., *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, Ediz. Naz., Roma, 1934, núm. 443, nota 1: “I primi principi poi, secondo S. Tommaso, si conoscono a prima giunta e immediatamente del lume innato, che, come noi abbiamo mostrato altrove e mostriamo continuamente, non può esser altro che l’idea dell’essere”.

² MUZZIO, G., “Prefazione” en la obra *Rosmini e la Scolastica* de BONAFEDE, F., *Sodalitas Thomistica*, Roma, 1963, núm. 5, p. 4.

³ Cabe recordar el proyecto largamente acariciado por Rosmini de elaborar, entre católicos de ingenio, una *Enciclopedia Cristiana*. Ya en 1819 manifiesta expresamente esta intención (Cfr. PAGANI, G., *Vita di Antonio Rosmini*, I, Manfrini, Rovereto, 1959, p. 163). En 1833 así le escribía a Riccardi: Malgrado la Scolastica fosse ciò che di meglio era stato pensato al mondo, secondo il mio parere ella non si può più rimettere in piedi con quelle forme che aveva prima del suo decadimento. L’età d’oro della Scolastica è sicuramente quella di S. Tommaso: negli ultimi tempi quando fu assalita non se ne conservava che il morto simulacro: si ripetono le stesse formule dell’età precedente, ma non se ne penetra più la forza” (ROSMINI, A., *Epistolario filosofico*, Trapani, Cebes, 1968, p. 208).

3 — El interés de Rosmini por la Escolástica y por Santo Tomás no fue de carácter erudito, sino funcional. Rosmini cita para esclarecer su propio pensamiento, para indicar que su filosofía se halla en el ámbito de la filosofía perenne⁴.

De los autores escolásticos es Santo Tomás el autor que el Roveretano conoce más a fondo⁵. Lo conoce en extensión y profundidad. Rosmini ve en Santo Tomás el máximo filósofo italiano, hombre de extraordinaria grandeza de ingenio. El Angélico si bien se vio obligado a usar el lenguaje aristotélico, le ha infundido, con su ingenio extraordinario, un espíritu propio⁶.

En este campo se puede decir que Rosmini se anticipó a su tiempo: en 1820, cuando Santo Tomás había sido olvidado aún en las escuelas eclesiásticas (que preferían los manuales), él explica a sus amigos, todas las tardes, la Suma de Santo Tomás, e incluso comenzó a traducirla al italiano⁷.

II

EL LUMEN NATURALE DE SANTO TOMAS Y EL ESSERE IDEALE DE ROSMINI EN SUS OBRAS IDEOLOGICAS

4 — En el segundo volumen del *Nuovo Saggio*, Rosmini expone detenidamente su teoría del ser ideal⁸.

“Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parto, è l'uomo che pensa l'essere in un modo universale”⁹, o lo que es lo mismo, tenemos “l'idea dell'essere in universale”¹⁰ pues no se piensa el ser sin tener su idea.

La idea de cualquier cosa que pensamos incluye, al menos, el supuesto de que conocemos que es. Saber que algo es (en cualquier sentido) implica tener, al menos, la idea de ser como anterior ontológicamente a todo conocimiento determinado. La idea del ser es el ser mismo en cuanto cognoscible por sí mismo; así la idea del ser es lo *primero* que ontológicamente se necesita para conocer: ella “no ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile

⁴ “La questione storica è laboriosissima e può divenire interminabile, se si tratta d'interpretare autori che hanno scritto un gran numero di volumi nelle diverse età di loro vita, e più ancora se si tratta di sapere che cosa tiene un'intera scuola composta d'un gran numero di scrittori che si esprimono diversamente e che molte volte fra loro stessi dividonsi. Ed è per questo che io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista” (ROSMINI, A., *Introduzione alla filosofia*, Anonima Romana, Roma, 1934, p. 361).

⁵ “Rosmini ha approfondito lo studio di un solo autore, S. Tommaso, citato in lungo e in lungo a proposito di molteplici problemi. La scuola francescana, in quanto tale, non è stata di certo studiata, ma alcuni aspetti del pensiero francescano sono stati esaminati dal Rosmini a sostegno delle proprie dottrine” (BONAFEDE, G., *Rosmini e la Scolastica*, Sodalitas Thomistica, Roma, 1963, p. 15). Con todo, los dos volúmenes de la obra de Rosmini *Aristotele esposto ed esaminato* nos permiten reducir el severo juicio de Bonafede al solo período medieval.

⁶ Cfr. ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, Flli. Bocca, Milano, 1954, p. 474, nota 2.

⁷ PAGANI, G., *Vita di Antonio Rosmini*, e. c., vol. I, p. 181.

⁸ Esta teoría ha sido largamente madurada por Rosmini casi diez años antes de la publicación del *Nuovo Saggio*. Cfr. MANCINI, I., “Le origini dell'idea dell'essere nel giovane Rosmini”, en AA.VV. *Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto*, Mazziana, Verona, 1970, ps. 389 y siguientes.

⁹ ROSMINI, A., *Nuevo Saggio*, e. c., núm. 399.

¹⁰ *Ibid.*, núm. 400.

per se stessa”¹¹. Y sin embargo, esta idea puede resultar gnoseológicamente lo *último*, lo más abstracto que se conoce: “L’idea dunque dell’essere è universalissima, è quella che rimane dopo l’ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea”¹².

5 — Advuértase que Rosmini toma la idea del ser como el fundamento onto-gnoseológico del pensar; o sea, como forma objetiva que constituye el pensar¹³.

Esta *idea del ser* que es necesaria para concebir cualquier otra cosa, para tener cualquier otra idea; esta idea universalísima que no se encuentra en las sensaciones (las cuales son siempre particulares) ni puede venir de ellas, ni ser creada por nuestra mente (pues la necesita la mente misma para ser mente), es *innata*.

6 — Ahora bien, admitir la innatez de la idea del ser, según Rosmini, no es más fácil ni difícil que admitir la innatez de la luz natural del intelecto agente tomista. “I principi innati di S. Tommaso speculativi e pratici sono *abituamente* in noi inseriti (*habitus principiorum*), e all’occasione poi delle sensazione (*phantasmata*) tostamente dall’*intelletto agente* si traggono in atto, e quasi direi si rammemorano. Ma è da osservare, che il dottore d’Aquino, oltre queste nozioni innate in *abito*, e non in *atto*, mette un intelletto agente, che è veramente in *atto*, e che fa attualmente presente al pensiero col suo *lume* ogni cosa. Ora io reputo, che cotal *lume* dell’*intelletto agente*, che si tiene sotto la coperta della metafora, e dal quale negli scrittori antichi non si trova, o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato il volto, sia pure *l’idea dell’essere*”¹⁴.

El Roveretano concede, con Santo Tomás, que el *concepto de ente* (*ratio entis*, no el ente) se aprehende, se elabora en la concepción. Tenemos la idea de ser innata, pero no la conocemos reflejamente hasta que no la aplicamos a lo sensible y obtenemos elaborado un concepto.

Tenemos innato el ser-idea (inteligibilidad del ser) y por él concebimos el ente. El intelecto tiene la idea de ser y por esto conoce los entes aplicando esta idea a las determinaciones sensibles, y elaborando así el concepto de ente, o sea, de ser determinado. En esto Rosmini cree estar sustancialmente de acuerdo con Aristóteles y Santo Tomás. “La specie (idea) dunque che produce l’*intelletto agente* non rappresenta già i fantasmi similitudini o sia effetti delle cose; rappresenta le *cose stesse*. Se dunque le *cose stesse* ne’ fantasmi non sono,

¹¹ *Ibid.*, núm. 413.

¹² *Ibid.*, núm. 412. No queremos definirnos aquí sobre este supuesto, por otra parte común a la Escolástica (“*Illud quod est primum in prima operatione est ens; nihil enim potest concipi simpliciter intelligentia, nisi concipiatur ens*” —ALEJANDRO DE ALES, *In XII Arist. Met. Libros*, IV, tex. 9—). Notamos solamente que este punto de partida gnoseológico tiene mucho de condicional o de supuesto: dado que concebimos el ser como lo que abarca todo, hay que suponer el ser (o el ente, esto es, el ser determinado) como lo mínimo para que exista el pensar. Esta concepción de la esencia del conocimiento depende de una determinada concepción del ser. No es indiferente que Rosmini parta de la *esencia* de la idea (del ser), para analizar luego el *origen* de la misma.

¹³ ROSMINI, A., *Nuevo Saggio*, e. c., núm. 1473.

¹⁴ *Ibid.*, núm. 468, nota 1.

onde l'intelletto agente all'occasione de'fantasmi forma le idee pure delle stesse cose? per virtù sua (virtute intellectus), pel lume innato, in una parola perch' egli vede l'ente (la natura della cosa) ivi dove sono i fantasmi, e così vede la cosa. Che dunque significa la frase, o il rivolgersi dell'intelletto sopra i fantasmi "converti supra phantasmata"? Non può significar altro se non aggiungere a'fantasmi, che lo spirito umano riceve, l'ente (...) E l'intelletto agente quello che somministra l'essere e per esso quindi si fanno le *specie* delle cose" ¹⁵.

7 — En el mismo sentido es interpretada por Rosmini la expresión tomista "iluminar". "Ora avvertasi, che questo convertirsi a'fantasmi dell'intelletto agente, equivale all'altra frase di S. Tommaso, illuminare *phantasmata*, il che viene a dire, sparger sopra di essi il *lume* dell'intelletto agente, che à appunto l'essere" ¹⁶.

Con Tomás, Rosmini distingue dos operaciones del intelecto agente: a) la *iluminación o universalización* (esto es, dar el ser inteligible, la inteligibilidad a lo sensible); y b) la *abstracción* (separatim considerare naturas specierum sine condicionibus individualibus); "Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur" (S. Th. I, q. 85, a.1 ad 4) ¹⁷.

El fuerte antiaristotelismo gnoseológico de Rosmini, se muestra particularmente en este punto. Al "realismo" de la significación aristotélica, el Roveretano opone un "idealismo" (de "Idea" en sentido rosminiano) de la significación. El significado del ser no se obtiene de las cosas singulares, sensibles; sino que es dado con la idea del ser.

La teoría aristotélica expuesta de este modo es insuficiente: el *entendimiento agente* no altera nada; este entendimiento no hace más que separar lo *común* de lo *propio* de las cosas singulares. Hecha esta separación el entendimiento pasivo aprehende sólo lo que hay de *común* en ellas. Este aprehender lo que hay de común no es un modo alterado o falso de conocer las cosas singulares; es un modo parcial de conocer, aunque veraz.

Esta exposición aristotélica, según Rosmini, se apoya sobre una base evidentemente falsa: esto es, sobre la suposición que lo propio y lo común son dos elementos que forman la cosa externa. "Noi abbiamo osservato che il *comune* non esiste nelle cose, prima che l'intelletto ve lo metta; non esprimendo quella parola che una relazione con un'idea, e una vista intellettuale" ¹⁸.

8 — La idea de ser no es el intelecto agente, sino *la luz* de ese intelecto.

Por esta luz todo se vuelve visible, inteligible. Con Santo Tomás, Rosmini distingue tres medios de conocer. Así resume dos citaciones del Angélico: "Me-

¹⁵ *Ibid.*, núm. 491, nota 1.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ En su segunda gran obra ideológica (así llama Rosmini los escritos que tratan del origen y naturaleza de la idea), *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia*, en polémica con T. Mammiani, dice: "... E falso che S. Tommaso non parli che di *astrazione*; l'*astrazione* non è per S. Tommaso la prima operazione che faccia l'intendimento umano; ma all'*astrarre* fa precedere un'altra operazione intellettuale, che col linguaggio delle scuole egli chiama *illustrazione*" (e. c., Lodi, Marinoni, 1910, p. 639).

¹⁸ ROSMINI, A., *Nuovo Saggio*, e. c., núm. 258.

dium cognitionis triplex, scilicet in quo ut speculum; sub quo ut lumen; per quod ut in demonstratione" (S. Th., I, 12, a.5 ad 2; 94, a.1, ad 3). La idea de ser o luz natural del intelecto agente es "un mezzo di conoscere che è come un lume che illumina alla mente le cose conoscibili, e questo mezzo fu da esse (antichi) detto *sotto il quale, medium sub quo*"¹⁹.

9 — No puede confundirse, según esto, la luz del intelecto con el intelecto mismo: aquélla es objeto, éste es sujeto; aquélla es ideal, éste es real ("vis", "sentimiento"). "La nostra intelligenza dunque, in quanto intuisce l'essere, si può chiamare un *sensu* (d'altro genere però da'corporei)"²⁰. Y así cree interpretar el intelecto como "vis", según Santo Tomás: "Con questo s'intende la sentenza di S. Tommaso, *Intellectus est vis passiva* (propriamente recettiva) *respectu totius entis universalis* (S. Th., I, 79, 2). E anco parmi che si possa applicare all'*idea innata* dell'essere, che ci fa conoscere tutte cose ed anco se stessa, quella sentenza d'Aristotele, che "in quello che è separata da materia (vale a dire, che è puramente forma, com'è appunto l'idea dell'essere) ciò che s'intende e ciò con cui s'intende è il medesimo" (*De anima*, III, com. XV)"²¹.

10 — Cuando se conoce conscientemente la idea del ser, ella es lo que se conoce y el medio bajo el cual se le conoce. Pero la idea del ser siendo inteligible de por sí (per se nota) se la conoce siempre aunque no siempre tengamos conciencia de ello.

Cuando la idea del ser es sólo el medio con el que se conoce algo (y no lo que se conoce), pero no se aplica a nada real (fantasmas), entonces tenemos sólo una *potencia* de conocer lo real. Tenemos, entonces, la luz natural del intelecto agente siempre en acto en sí misma (siempre iluminando el intelecto) de modo que no se puede decir que en un momento conoce y en otro no conoce, pero respecto de las cosas no conoce nada. Y en esto el Roveretano cree concordar con el Doctor de las Escuelas. "Insegna il santo Dottore, che la mente nulla intende e conosce, se non mediante i fantasmi. (...) Egli osserva dunque esser proprio dell'intelletto umano il conoscere le cose stesse (quidditas rei est objectum intellectus). Ma con qual mezzo l'intelletto nostro conosce le cose stesse? coll'*idea* o specie delle cose. Ciò dunque ch'intelletto conosce non è l'idea, o la specie, ma la cosa reale: e l'idea, non è che il mezzo onde

¹⁹ ROSMINI, A., *Logica e scritti inediti vari*, Flli. Bocca, Milano, 1943, I, p. 165, núm. 1086.

²⁰ ROSMINI, A., *Nuovo Saggio*, e. c., núm. 554.

²¹ *Ibid.*, núm. 554, nota 1. Que la luz del intelecto es algo distinto del intelecto lo aclara nuevamente en *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia* (e. c., pp. 643-644), citando la Suma Teológica: "Lumen intellectuale in aliquo existens *per modum formae permanentis* et perfectae, perficit intellectum principaliter *ad cognoscendum principium* illorum quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis, praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quae naturaliter cognoscuntur" (S. Th., II-II, q. 171, a. 2). "La potenza intellettiva non esisterebbe pienamente senza il lume che le è forma; il che prova che questo lume è pur qualche cosa di distinto dalla potenza mera" (p. 643). "Dunque, secondo T. Tommaso, pel lume dell'intelletto agente si conosce pur qualche cosa, sebbene nulla di compiuto. E questo è quello che ripetiamo noi, conoscersi per la forma dell'intelletto, non già le cose o i principi compiutamente, ma solo iniziarsi la cognizione loro in essa forma intellettiva, cioè nell'apprensione dell'essere" (p. 644).

conosce (non quod cognoscit, sed quo cognoscit). Quindi la sentenza, che *ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem* (l'idea), *et iudicium*, col quale si termina nel reale (verbo della mente). Dunque ove in noi fosse la semplice apprensione, cioè la pura idea, e non vi avesse reale, cioè sentito alcuno, non si direbbe in questo senso, che la mente nostra intenda, ma solo abbia il *mezzo* d'intendere. E tale è la condizione de la mente che ha sola l'idea innata dell'essere, e non ancora verun fantasma ricevuto dal senso; non si direbbe che ancora conosca nulla, che ancora nulla intenda: ma solo che abbia la *potenza* di conoscere e d'intendere"²².

11 — Que la idea de ser, como la luz del intelecto, sea *innata* y no adquirida por contacto con los sentidos es algo que va de acuerdo con la filosofía de Tomás. De las frecuentes citas que trae Rosmini, recordamos éstas:

— “Prima principia, *quorum cognitio est nobis innata*, sunt quaedam similitudines increatae veritatis” (*De Verit.*, X, a.VI, ad 6).

— “In eo qui docetur, scientia praexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est *nobis naturaliter insita*, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum” (*De Verit.*, XI, a.I ad 5).

— “In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita*, mediantibus universalibus conceptio, quae statim *lumine intellectus agentis* cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis” (*De Verit.*, X, a.VI)²³.

III

EL LUMEN NATURALE EN SANTO TOMAS Y EL ESSERE IDEALE EN ROSMINI EN SUS OBRAS POSTUMAS

12 — El ser ideal o idea del ser fue objeto de constante profundización de parte de Rosmini y constituye la columna vertebral de su sistema. Después de fundar toda la gnoseología sobre el ser como idea, fundó la moral en el ser-idea-norma suprema²⁴.

En los últimos años de su vida su preocupación fue mostrar el *fundamento ontológico* del ser ideal; es decir, hacer ver cómo el ser ideal es una forma *esencial* del ser, pero no la única.

Ya en su polémica con Gioberti (1846) dejó claramente establecida la distinción entre la forma ideal del ser y la forma real; distinción por otra parte

²² ROSMINI, A., *Nuovo Saggio*, e. c., núm. 555, nota 2.

²³ *Ibid.*, núm. 566, nota 1.

²⁴ “Io posi a suprema norma morale inserita in noi da natura il lume della ragione. Or questo appunto è ciò che insegna S. Tommaso, il quale dopo riferito quel passo del Salmista, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. IV), soggiunse “quasi *lumen rationis* naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis. Unde potest, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura” (S. Th., I-II, 91, 2) (ROSMINI, A., *Trattato della coscienza morale*, Flli. Bocca, Milano, 1954, p. 61, núm. 26, nota 1).

ya declarada en el *Nuovo Saggio*²⁵. Por esta distinción Rosmini creía estar lejos de todo idealismo, panteísmo y ontologismo²⁶.

El Roveretano, distinguiendo la forma del ser ideal de la forma del ser real en el hombre, iba preparando el camino a su ontología. El ser-ideal tiene en el hombre una naturaleza que supera al hombre y a todo lo sensible. El fundamento del ser ideal había que buscarlo, por lo tanto, más allá del hombre²⁷. Y esto lo hará principalmente en sus obras póstumas.

13—De las obras póstumas señalamos sólo dos aportes que completan la teoría rosminiana del ser ideal o luz del intelecto: a) el ser ideal y las otras formas del ser; b) el ser ideal (luz natural) y la luz sobrenatural.

En las últimas obras, el pensamiento de Rosmini se vuelve más personal aún en su terminología y conceptos. Se advierte cada vez menos la necesidad —y la posibilidad— de recurrir a S. Tomás.

14—Respecto a la primera cuestión que nos ocupa, Rosmini sostiene en su *Teosofía* (Ontología) que el ser es uno en esencia aunque trino en sus formas esenciales (forma ideal, real y moral)²⁸. Sin interesarnos ahora las razones por las cuales llega el Roveretano a tal concepción del ser, es sí interesante advertir que aún en este punto encuentra un cierto respaldo en Santo Tomás y no deja de advertirlo "L'essere ideale e l'essere reale si chiamano anche da S. Tommaso *modi di essere*, come si può vedere C. G., I, XXXII, dove il Santo dice, che la cosa nell'arte e la cosa nella materia convengono nella specie, ma che *non secundum eundem modum essendi eandem speciem vel formam suscipiunt*"²⁹.

²⁵ Cfr. *Nuovo Saggio*, núm. 556.

²⁶ "Noi siamo i primi a dire che l'essere ideale non può stare senza il reale: che l'idea è in un soggetto reale che viene da lui illuminato; noi diciamo anche di più, benchè la cosa non appaia colla stessa evidenza, diciamo che nè pure l'essere reale può stare senza l'ideale. Ma crederemmo d'essere assai meschini ragionatori, se da questo volessimo indurre, che dunque l'essere reale è ideale, e così cadessimo nell'idealismo. (...) Si conceda dunque che l'ideale sia nel seno del reale; ma se ne mantenga la distinzione" (ROSMINI, A., *Vicenzo Gioberti e il panteismo*, Cedam, Padova, 1970, p. 12, núm. 5).

"L'ideale è però nella mente la quale è reale. Sì certamente; ma non è la mente, come il raggio del sole non è l'occhio" (*Ibid.*, núm. 6).

Gioberti, en cambio, "sostiene que la materia e la forma del sapere, la realtà e l'idealità, non si congiungono dall'uomo con un giudizio come è uopo che avvenga se sono due cose; ma si comprendono in un concetto solo, e si hanno unite nell'oggetto del intuito, che è Dio, oggetto universale del sapere" (*Ibid.*, e. c., p. 102, núm. 78).

²⁷ "Se noi diciamo, che l'ente ideale non è Dio, non diciamo però assolutamente, com'egli (Gioberti) dice, che esso sia finito; anzi diciamo che egli ha un lato infinito ed un lato finito: in cuanto è infinito ed universale, cioè nella sua parte positiva, egli è un raggio di Dio, un lume del volto divino, come la Scrittura lo chiama, una partecipazione del lume increato, e perciò lo chiamiamo anche noi *divino*; in quanto poi è finito e limitato, cioè nella sua parte negativa, intanto a lui si appartiene il nome che gli dà S. Tommaso di *lume creato*" (*Ibid.*, p. 132, núm. 124). Cfr. ROSMINI, A., *Opuscoli morali*, II, Cedam, Padova, 1965, p. 428, núm. XXIII.

²⁸ ROSMINI, A., *Teosofia*, Ed. Roma, Firenze, 1938, I, p. 103, núm. 148. Cfr. "Sistema filosofico" en *Introduzione alla filosofia*, e. c., p. 264, núms. 167 y siguientes.

²⁹ *Teosofia*, e. c., I, p. 132, nota 1.

El hombre participa (totum sed non totaliter) una (la ideal) de las tres infinitas formas del ser. El mismo "S. Tommaso insegna che nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam" (*S. Th.*, I, 50, 2, ad 4) ³⁰.

Siguiendo a Tomás, el "maggior filosofo d'Italia, e forse del mondo" ³¹ corona su concepto de luz natural o ser ideal (ya alejado de la arbitrariedad del sujeto humano) enraizándolo en Dios por medio de la participación: "Nella mente umana non esiste la Verità sussistente, se non por grazia; e anche questa Verità, che è Dio, non confonde la sua natura colla natura dell'uomo. Ma alla natura della mente umana è comunicato qualche cosa dell'Esemplare, che è qualche cosa della Verità sussistente, no però la sussistenza di questa Verità (San Tommaso dice, che "unusquisque intellectus participat lumen, per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato" (*In I Sent.*, D. XIX, q.5, a.2): questo qualche cosa dell'Esemplare è, come dicemmo *l'essere indeterminato*. E anche questo è verità, perche è oggetto per sè noto: ma questa verità non è l'uomo, si è presente all'uomo; e però in questa comunicazione rimane distinta *l'intellezione*, che è l'atto con cui l'uomo intuisce la verità, dalla verità intuita. Non malamente dunque l'essere indeterminato si può chiamare un raggio dell'eterna verità visibile all'uomo" ³².

15 – Finalmente, en las obras póstumas de Rosmini encontramos cómo el ser ideal, luz del intelecto, se encuadra en la visión cristiana.

El ser ideal es el puente y el pivote sobre el que se dará la comunión sobrenatural de la creatura con el creador. Es esto también un repensamiento, a partir del concepto rosminiano de ser, de un concepto de la Escolástica, la que admitía un lumen naturae, gratiae et gloriae (*S. Th.*, I, q.106, a.2, ad 2). "La differenza fra il lume naturale e il lume soprannaturale fu da noi collocata in questo che il lume naturale è semplicemente *ideale*, laddove il lume soprannaturale è anche *reale*" ³³.

"Noi siamo persuassi —escribía G. Muzzio después de cincuenta años de investigación en esta materia—, e crediamo di aver dimostrato, che Rosmini ha scoperto *l'autentico tomismo essenziale* e lo ha sviluppato logicamente in un sistema che definisce più precisamente il pensiero cristiano non solo di fronte al pensiero classico ma anche di fronte al pensiero moderno" ³⁴. Estas páginas quieren ser un homenaje a este amigo y llorado investigador; y un recuerdo de nuestras fecundas discusiones en Via Tiburtina.

WILLIAM R. DARÓS S. D. B.

³⁰ *Ibid.*, p. 139, nota 1.

³¹ *Ibid.*, II, p. 145, núm. 468.

³² *Ibid.*, III, p. 310, núm. 1022. En este mismo espíritu interpreta Rosmini a Platón (en una obra que escribió mientras hacía la primera redacción de la Teosofía).

³³ ROSMINI, A., *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Cedam, Padova, 1966, p. 53. "E conv'ene osservaré, che se non si trattasse qui di un'azione interna di Dio nell'anima dell'uomo, di un'azione *reale*; non ci potrebbe esser dentro l'uomo niente di veramente soprannaturale" (ROSMINI, A., *Antropologia soprannaturale*, Casale Monferrato, Pane, 1884, I, p. 47).

³⁴ MUZZIO, G., *Dal tomismo essenziale al tomismo rosminiano*, Sodalitas Thomistica, Roma, 1967, núm. 11, p. 18.

EL CONSTITUTIVO ESENCIAL DE LA PERSONA

I

NOCION GENERICA DE PERSONA: HIPOSTASIS O SUBSISTENCIA

1. — *El concepto de hipóstasis o subsistencia*

Podríamos decir que la persona, genéricamente hablando es la *hipóstasis* o *ser subsistente*, es decir, un ser que existe en sí mismo o subsiste como una totalidad, sin comunicación o composición ontológica con otro ser.

Dicho de un modo negativo, la hipóstasis o ser subsistente —que se relaciona con la persona como el *género* con la *especie*— es un ser que *no* existe *en otro ni con otro*, sino total y exclusivamente en sí mismo. En razón de esta noción genérica, la persona no puede constituirse como una modificación accidental de otro ser —*no es un ser en otro*—, ni tampoco puede ser una parte de un todo substancial, no puede ser una substancia incompleta, como es la materia primera o la forma substancial —*no es un ser que existe con otro*—.

Consiguientemente, la persona comienza por ser una substancia completa —simple o compuesta— totalmente en sí misma. Precisamente por ser unidad substancial completa y total es *subsistente*, o sea, existe totalmente en sí misma, sin necesidad de otro ser con quien o en quien existir, en otros términos, es una substancia *ontológicamente incommunicable*.

Sin esta substancia completa e incommunicable e incommunicada en su ser, no hay hipóstasis o substancia completa subsistente y, por ende, tampoco persona. Esta noción y realidad de substancia completa subsistente está presente, como nota genérica constitutiva, en toda persona.

Sin embargo, conviene insistir en que la hipóstasis es sólo *genéricamente* constitutiva de la persona; y que, por eso, esta noción de substancia completa subsistente en sí misma se puede realizar y de hecho se realiza también en otros seres que no son personas, como los animales, las plantas, las moléculas, etc. Pero precisamente porque es el constitutivo genérico de la persona, no es posible la realidad de ésta sin su esencial presencia.

A esta substancia completa, enteramente subsistente o existente en sí misma, sin necesidad de otro en quien o con quien existir, llamaban los antiguos en griego *hipóstasis*, y, en latín *suppositum*: lo que existe en sí mismo por debajo o sustentando las modificaciones accidentales. Eso significa *hipo* y *sub*, lo que está debajo; haciendo alusión a que la sustancia subsistente completa está debajo o sustentando los accidentes.

Esta realidad substancial total y subsistente en sí misma, abstractamente considerada, constituye la *supositalidad o incomunicabilidad* o también la totalidad ontológica independiente de otro ser en el subsistir o existir en sí mismo. Independencia en el subsistir en sí mismo, que no implica necesariamente independencia de su causa. Las substancias creadas totales y subsistentes son hipótesis, bien que dependen esencialmente de la Causa primera que es Dios. Son substancias subsistente *per se*, pero no *a se*.

2. — *La contribución del Cristianismo al problema de la constitución de la hipótesis*

La filosofía pagana, anterior a Cristo, no se planteó siquiera el problema del constitutivo esencial de la hipótesis ni de la persona. La razón es muy sencilla. Porque en un orden puramente natural, asequible a la razón, toda substancia completa es subsistente, y viceversa, todo ser subsistente es substancia completa, excepción hecha de alma humana, que por su espiritualidad es subsistente, aun siendo substancia incompleta o principio substancia actual —*forma*— constitutivo del hombre, que es realmente la unidad substancial completa subsistente. Para los filósofos griegos, pues, no había problema, ya que substancia completa y alma humana y subsistencia coincidían. No podían ellos sospechar siquiera el problema de que una substancia completa pudiera no ser subsistente por sí misma y, por eso, mucho menos podía plantearse el problema de la esencia de la subsistencia.

El advenimiento del Cristianismo, trae aparejado el hecho de que ambas entidades no coinciden necesariamente y que pueda darse una substancia completa que no sea necesariamente subsistente y que, por ende, la subsistencia sea algo más y realmente distinto de la substancia.

En efecto, la Revelación cristiana nos presenta dos verdades: que en la Trinidad hay una sola substancia divina, que subsiste en tres Personas; y viceversa, que en Cristo hay dos Naturalezas o substancias, divina y humana, que subsisten en una sola persona, el Verbo o Segunda Persona de la Trinidad. Una Naturaleza divina, está identificada con la Persona del Verbo, y otra naturaleza humana, unida o subsumida por dicha Persona divina, en Cristo, pues, la naturaleza humana, substancia completa, no es subsistente por sí misma, sino que subsiste con y en la Persona del Verbo.

Por consiguiente, en Cristo hay una substancia humana completa, un hombre que no es persona humana, sino que está unido y subsiste en una Persona divina. El “Yo” de la naturaleza humana de Cristo es divino, es el “Yo” del Verbo. Por eso también todas las acciones humanas de Cristo, sin de dejar de pertenecer a su naturaleza humana, son divinas, en razón de la Persona que las asume. “*Actiones sunt suppositorum*”, “las acciones son de las hipótesis o seres subsistentes”. Por eso también, la Persona del Verbo, Dios, verdaderamente ha nacido, ha padecido y ha muerto —no en su naturaleza divina, que es impassible e inmortal, sino en la naturaleza humana— y por eso también el sacrificio, los dolores y la muerte en Cruz del Salvador son de un valor infinito, puesto

que es una Persona divina la que lo realiza y la que asume toda la actividad de su naturaleza humana que subsiste en Ella. De aquí se sigue, además, que la Santísima Virgen sea realmente Madre de Dios, Madre de una Persona divina; pues, aunque haya engendrado y dado a luz a Cristo en su naturaleza humana, tal naturaleza pertenece y es subsistente en una Persona divina, que la asume totalmente como suya. Es Dios quien nace sufre y muere, en su naturaleza humana, pero es Dios, la Persona divina, quien nace, sufre y muere, desde que esa naturaleza humana le pertenece y subsiste en su única Persona divina.

En esta unión de la naturaleza humana con la divina en la Persona del Verbo que es Cristo, se funda también el culto y adoración al Sagrado Corazón, a la preciosísima Sangre, etc., pues todo lo que hay en la naturaleza humana de Cristo: su alma, su cuerpo, su sangre, su corazón, sus actos de amor y de sacrificio, aun procediendo de su naturaleza humana y siendo finitos, en sí mismos actos de una creatura, son, sin embargo, divinos y adorables, pues son actos de una naturaleza que pertenece y subsiste en la Persona divina del Verbo.

Precisamente la *estratagema divina de la Redención* finca y tiene sentido desde esta unión y asunción de la naturaleza humana por la Persona divina del Verbo, en que quien este hombre que es Cristo, substancia humana completa, no sea subsistente como hombre, no sea *persona humana*, sino subsistente en la única Persona divina. En otros términos, *Quien* obra y asume todo cuanto es, obra y padece este hombre que es Cristo, es el Verbo o Persona divina; y la naturaleza humana es aquello, *por lo que* esta Persona divina obra. La actividad y el sufrimiento son actos finitos de una naturaleza humana finita, pero naturaleza humana y actividad humana subsisten y pertenecen al “Yo” de la Persona divina. De este modo, gracias a esta asunción de la Naturaleza humana por la Persona divina, la Persona del Verbo, Dios que no podía padecer ni morir, ha podido padecer y morir, en su naturaleza humana. El Verbo ha podido padecer y morir, y ofrecer así un sacrificio de valor infinito, para pagar por los pecados de los hombres y lograr así la reconciliación de éstos con el Padre.

La Persona divina del Verbo también obra por su naturaleza divina, con la que está identificada. Cuando Cristo, dice “Yo hago siempre la Voluntad de mi Padre”, quiere decir que con su voluntad humana hace la Voluntad de Dios, y que siempre es Dios, el Verbo, quien asume y hace suya esta voluntad humana. En cambio, cuando Cristo dice “yo y el Padre somos uno solo”, está hablando como Dios y en razón de su naturaleza divina. Cuando Cristo en el Huerto de los Olivos, dice que está triste hasta la muerte, cuando es confortado por el ángel, y cuando sufre en su alma y en su cuerpo en toda su pasión, es evidente que la Persona divina de Cristo está asumiendo los actos de su naturaleza humana.

Por eso, en la única Persona divina de Cristo, así como hay dos naturalezas, humana y divina, también hay, por eso mismo dos inteligencias y dos vo-

luntades. Y por eso también, en razón de su voluntad humana Cristo puede decir con toda verdad: “Yo hago la Voluntad de mi Padre” y también “Yo no he venido —como hombre— a hacer mi voluntad —humana— sino la de mi Padre —divina, identificada con su Voluntad—”. Pero es siempre Dios, la Persona divina del Verbo, quien hace —como hombre y con su voluntad humana— la Voluntad divina del Padre.

3. — *El problema filosófico de la constitución esencial de la subsistencia*

El dogma cristiano nos enseña, pues, que dos naturalezas, una divina y otra humana, no son dos sino una sola Subsistencia, la divina del Verbo, identificada con la Naturaleza divina y unida con la naturaleza humana. Hay, por consiguiente, en Cristo, una naturaleza humana que no es persona humana, sino que subsiste en la Persona divina del Verbo.

Esta verdad revelada por Dios y aceptada por la fe, presenta a la filosofía este problema: en qué consiste la subsistencia o, de otro modo, qué es lo que falta a la naturaleza humana de Cristo para no ser persona humana, para no subsistir con subsistencia humana. O de otro modo, qué le falta a la substancia humana, a este hombre completo que es Cristo, para ser subsistente en el orden humano.

Porque evidentemente la subsistencia es algo positivo, es una perfección que se añade y cierra la substancia completa en sí misma y le confiere la perfección o independencia ontológica, la totalidad incomunicada con otros: el ser totalmente en sí mismo, sin comunicación ontológica con otro.

¿En qué consiste o cuál es la esencia de esa subsistencia o supositalidad? He ahí el problema.

4. — *Las respuestas al problema de la esencia de la subsistencia: el Escotismo*

Varias son las respuestas dadas, a través de la historia del pensamiento escolástico —el único que se ha ocupado de este problema de *filosofía cristiana*— al mencionado problema.

Los *escotistas* sostienen que la subsistencia es algo puramente *negativo*: resulta del mero hecho de que un ser no esté subsumido o comunicado con otras substancias subsistentes. Los seres accidentales no pueden subsistir por sí mismos, sino sólo en la substancia, a la que modifican. Las substancias incompletas tampoco son naturalmente subsistentes, porque están esencialmente ordenadas a subsistir con otras. La misma alma humana, aunque por su espiritualidad pueda subsistir sola, es incompleta en cuanto a la especie. Por esta razón ni el cuerpo ni el alma son subsistentes (excepción hecha del alma humana y sólo como substancia específicamente incompleta). En cambio, las substancias completas están naturalmente ordenadas a existir en sí mismas, independientemente de otras, a ser *subsistentes*, y *personas* si además son espirituales. Pero Dios preternaturalmente puede impedir esta independencia o subsistencia de una substancia completa y hacer de ella, milagrosamente, que se comunique y subsista en otras. En este caso la substancia ha perdido —preternaturalmente, desde luego— su

subsistencia natural propia por el mero hecho de estar subsumida por otra substancia subsistente. Tal el caso de Cristo. Su naturaleza humana, sin perder nada de su ser, simplemente porque está asumida y comunicada con la Subsistencia de la Persona divina del Verbo no es subsistente. Si esta naturaleza humana dejara de estar asumida por el Verbo, sin nada más de lo que ella ya es y tiene, *ipso facto* sería persona humana subsistente.

5. — *Las respuestas al problema de la esencia de la subsistencia: el Suaresianismo*

El Padre Francisco Suárez S. J. sostiene, en cambio, que la subsistencia es una realidad positiva modal, añadida a la esencia o naturaleza completa, para cerrarla e incomunicarla ontológicamente con otros seres. Por otra parte el Padre Suárez sostiene la identidad real de esencia y existencia en el ser creado. De lo cual se sigue que la entidad del modo substancial que clausura o cierra el ser y lo hace subsistente, sobreviene a la existencia o, si se prefiere, a la esencia substancial existente.

La naturaleza humana de Cristo, perfecta y completa, no es, sin embargo, subsistente o persona, precisamente porque se la ha privado de esta *entidad modal*, substituida de una manera eminente o infinitamente superior, por la Persona divina. De ahí también que, según Suárez, haya en Cristo un *duplex esse*, una doble existencia: una finita identificada con la esencia o substancia humana, y otra infinita, identificada con la Esencia divina.

6. — *Las respuestas al problema de la esencia de la subsistencia: Cayetano y otros tomistas*

Un grupo de tomistas, encabezados por el Cardenal De Vio Cayetano y, modernamente, por los PP. Garrigou-Lagrange, Gredt, entre otros, sostienen la misma tesis de Suárez: la independencia o incomunicabilidad de las substancias, proviene de una entidad modal, sobreañadida a la substancia completa, y cuyo efecto consiste en clausurar un ser substancial en sí mismo e incomunicarlo ontológicamente con todo otro. Pero, a diferencia de Suárez, estos teólogos sostienen la distinción real de esencia y existencia en el ser creado. De aquí que afirmen que el modo que confiere subsistencia a la esencia, a la que cierra en sí misma, sea anterior al acto de la existencia, que sobreviene a él para dar realidad actual a la substancia incomunicada.

La esencia o naturaleza humana de Cristo, según Cayetano y estos tomistas, no sería subsistente o persona humana, porque está privada de este ente modal, no estaría incomunicada, antes de ser actualizada por la Existencia divina que la hace subsistir por ella misma.

Todos los tomistas —Cayetano y su grupo, y los tomistas que mencionaremos en el párrafo siguiente— coinciden en afirmar que en Cristo, contra la afirmación de Suárez, hay una sola existencia: la Existencia divina identificada con la Esencia divina del Verbo y que actúa y confiere a la esencia humana del Salvador su acto de existir incomunicadamente con otros, es decir, su acto de subsistencia.

7. — *Las respuestas al problema de la esencia de la subsistencia: Capreolo, Billot, Boyer, Dieppens, Maritain y otros tomistas*

Un grupo considerable de tomistas, el casi exclusivamente preponderante en la actualidad, se deshace enteramente de la entidad modal, de evidente origen suareciano y no tomista. Estos autores colocan la subsistencia en el acto mismo de existir.

La esencia o naturaleza humana de Cristo no subsiste como persona humana, porque está privada de su natural existencia, y subsiste con la Existencia divina de la Persona del Verbo, es decir, porque está actualizada e incomunicada por la Existencia divina de la Segunda Persona de la Trinidad. Esta naturaleza humana de Cristo es completa y nada ha perdido en Cristo. Únicamente que su existencia no es la connatural existencia humana, sino la Existencia divina del Verbo. Por eso mismo no está incomunicada por una existencia humana, y no es, por la misma causa, persona humana. Su incomunicación o subsistencia le viene de la existencia de la Segunda Persona divina, es decir, del Verbo. La Persona divina asume toda la naturaleza y actividad humana de Cristo, al hacerla existir con su propia Existencia.

8. — *La verdadera solución*

Esta última posición es la que mejor explica la subsistencia o totalidad incomunicada de la substancia, y de un modo más fácil y claro se conforma no sólo con los textos sino sobre todo con el pensamiento del Angélico Doctor y con la verdad que en él se expresa.

En efecto, el acto de existir —*el esse*—, como dice Santo Tomás, es “el acto de todos los actos”. Ningún acto esencial —las formas substanciales y accidentales— puede ejercer su acto sino por el acto de la existencia; porque sólo por el acto de existir, cualquier otro acto esencial es *realmente acto*. Sin el acto de existir, ningún acto esencial es realmente en sí mismo.

Por consiguiente, el acto esencial que es la forma substancial —el alma, en el caso del hombre—, y que informa a la materia y constituye con ella la substancia completa, sólo es realmente *acto* por el *acto de existencia*, por el *esse*. Con este acto del *esse* o existencia, la substancia completa existe como una totalidad incomunicada con los otros seres, porque cualquier otro acto, sobreañadido a la substancia existente, no puede penetrar ni formar parte esencial de ésta, sino constituir una *modificación meramente accidental*. La existencia es un acto indivisible: la substancia completa existe o no, no hay grados intermedios de existencia de la misma. Y una vez alcanzado ese acto de existencia, queda, por eso mismo, ontológicamente cerrada o incomunicada con otro ser, es decir, se constituye en *subsistente*, como un todo en sí mismo e incomunicado. Ninguna otra existencia se puede añadir o introducir en ese mismo ámbito de la esencia ya existente, precisamente porque la existencia, por su mismo concepto, es indivisible: un ser existe o no. Y además el acto de existir es el *último acto*, y

en el orden substancial el último acto substancial, que termina o acaba ontológicamente a la substancia. Cualquier acto subsiguiente es necesariamente una modificación o enriquecimiento *accidental* de un ser, que ya está acabado e incomunicado substancialmente. Tal modificación no puede penetrar y modificar la substancia en sí misma, ya incomunicada por la existencia o *subsistente*: *hipóstasis*. Estos nuevos actos, sobreañadidos a la substancia existente, no alteran la incomunicabilidad substancial o subsistente del ser, la enriquecen con nuevas formas existentes accidentales. Más aún tales modificaciones son esencias sobreañadidas al ser substancial subsistente, las cuales existen con un acto de existir distinto del acto de aquélla, y que, por eso mismo, pueden desaparecer y ser substituidas por otras, sin que el ser substancial subsistente deje de permanecer invariable en sí mismo. Así cualidades materiales y espirituales de un hombre —su color o un pensamiento— pueden cambiar, sin que cambie el hombre o ser subsistente. Más todavía, precisamente por este acto de existencia que le confiere incomunicabilidad o separación de todo otro ser, la substancia completa es capaz de substar o recibir nuevos actos o modificaciones accidentales, sin que ellas alteren su ser o existencia subsistente en sí misma.

En definitiva, la noción misma de existencia o *esse* de la substancia completa es la que implica y se identifica con la subsistencia: es ella la que le confiere el acto último o supremo en el plano de la substancia a un ser, y con él lo cierra en sí mismo y lo incomunica de todo otro ser en el plano substancial, como una totalidad existente en sí misma.

II

LA ESPIRITUALIDAD, NOTA ESPECIFICA DE LA PERSONA

9. — *El espíritu, nota específica de la persona*

Los seres subsistentes, hasta el animal inclusive, no superan el ser y actividad material o dependiente de la materia. Aun la vida vegetativa y, más todavía la vida animal, que implican un principio específico esencialmente superior y, como tal, irreductible a la materia, es decir, *inmaterial*, no alcanzan, sin embargo, el grado de inmaterialidad perfecta o de *espiritualidad*. Toda la actividad de estos seres o procede enteramente de la materia, como en los seres inorgánicos, o, aun siendo inmaterial o irreductible a la sola materia, depende siempre también de la materia, como acaece en los seres vivientes vegetativos y animales.

Recién el hombre, en el mundo material en que estamos colocados, por la vida de su *inteligencia* y de su *voluntad libre* supera enteramente la materia y logra la *inmaterialidad perfecta*, *el acto del espíritu*; el cual no sólo no es materia, sino que en sí mismo y en su vida específica intelectual y volitiva no depende intrínsecamente de la materia y puede, por eso mismo, ser y actuar con independencia de ella. Por este ser y vida enteramente inmaterial o espiritual, la substancia completa subsistente del hombre *es y se constituye persona*.

La persona es, pues, la *substancia completa, subsistente, espiritual o exenta enteramente de la materia*.

Las substancias materiales, sólo son subsistentes o existen en sí mismas, sin comunicarse con otros, cuando son *completas*. Pero sus principios: la materia y la forma, son substancias incompletas, no son subsistentes por sí mismas, sólo subsiste la unidad substancial compuesta de ambas. En cambio la forma substancial espiritual —concretamente, el alma humana— aun siendo sólo substancia incompleta en razón de la especie —no es el hombre— sin embargo, es subsistente, capaz de existir sola y sin comunicación ontológica ni subterfugio necesario con la materia. Por eso, es también incorruptible o inmortal.

Por su ser y su vida —al menos por su forma o alma— el hombre constituye una *especie* única dentro del género de los seres subsistentes. Y esta especie de seres subsistentes, constituida por la *espiritualidad* con la consiguiente *vida intelectual y volitiva libre*, constituye la *persona*. La *noción genérica de hipóstasis o de substancia completa subsistente*, que se realiza también en los seres materiales, se constituye en *persona* por la *nota específica del espíritu*.

10. — *La inmaterialidad perfecta del ser espiritual de la persona*

Todo conocimiento es una aprehensión de un ser distinto del propio, en cuanto otro. Se opone a la aprehensión material, la cual forma siempre un compuesto —substancial o accidental— con la realidad aprehendida. Tal carácter proviene de la *pasividad* propia de la materia, la cual, al no ser acto sino *potencia*, siempre debe *recibir* y ser determinada por el *acto* substancial o accidental, sin poder dejar de combinarse y formar un compuesto con él.

En cambio, en el conocimiento el sujeto aprehendente no se une ni se mezcla con el ser aprehendido: lo aprehende en su acto como *otro* acto u *objectum*, es decir, de un modo *intencional*. Por eso, el conocimiento se constituye como una aprehensión no material, o sea, *inmaterial* del objeto. Sólo por la *inmaterialidad* o superación o liberación de la *materia*, o enriquecimiento o supremacía del *acto*, se logra esta aprehensión inmaterial o intencional del objeto.

En el conocimiento sensitivo esta aprehensión —que sólo se explica por la inmaterialidad del acto en su cabal medida— sin embargo, no es enteramente inmaterial; aparece vinculada a un órgano material, y por eso no logra la aprehensión consciente y explícita del objeto y del sujeto en cuanto *ser*, *en cuanto realmente distintos*.

Pero en el conocimiento intelectual esta inmaterialidad se presenta como tal o *espiritualidad*. En efecto, los objetos son aprehendidos de un modo *abstracto y universal*, que supera esencialmente la realidad individual concreta. Además el objeto formal, bajo el cual el conocimiento intelectual aprehende las cosas, *es el ser*, no sólo enteramente inmaterial e inasible como tal por los sentidos, sino que por su misma noción abarca toda la realidad existente y posible. Ahora bien, el conocimiento que dependiese de un órgano material, tendría un objeto determinado —como los sentidos que tienen por objeto el *color*,

el *sonido*, etc.—, y material. De aquí que el objeto —al ser abstracto— y caracteres propios del acto intelectual impliquen necesariamente la total inmaterialidad o espiritualidad.

Del mismo modo, la actividad material en todas sus formas —aun en los seres vivos y animales—, aparece sujeta al *determinismo causal*, es decir, que no puede proceder de otra manera sino como procede. La necesidad del determinismo va desde las leyes físicas y químicas hasta las biológicas e instintivas, se hace cada vez menos limitada, logra un cauce más rico y múltiple —precisamente por la inmaterialidad imperfecta de los seres vegetales y animales— pero no deja de ser necesidad y, como tal, de dominar integralmente la actividad de estos seres.

Recién con la voluntad humana se supera y rompe esa necesidad y se alcanza la *libertad* o el autodomínio de la propia actividad, el poder actuar o no o actuar de otra manera, frente a un determinado objeto. Únicamente con la libertad un ser es dueño de su propia actividad, posee el poder de determinación del propio acto, y con él, de su propio destino.

La libertad tiene su raíz en el *juicio de indiferencia de la inteligencia*, que a su vez se funda en la inmaterialidad y consiguiente infinitud de su objeto, el *ser*, que es el *bien* para la voluntad. La voluntad está especificada por el ser apetecible o *bien*, porque actúa bajo la dirección de la inteligencia. Así como el objeto formal de la inteligencia es el *ser*, el de la voluntad se funda y es dirigido por ese mismo ser en cuanto apetecible o *bien*. Nada puede querer, por eso, la voluntad, sino bajo esa noción de *bien o felicidad* que la especifica.

Bajo esa noción infinita de ser —bien para la voluntad— el entendimiento presenta los múltiples objetos como partícipes de la noción de ser y de bien, sin que ninguno de ellos adecue o realice plenamente esa noción. Los objetos son *bienes*, participan de una manera finita del bien, pero no son el *bien*. Aun el mismo Bien infinito, que realmente es el único que adecua y realiza plenamente el bien, sin embargo, por el modo imperfecto o *finito* con que es aprehendido por el entendimiento humano, no necesita, no se impone necesariamente a la voluntad, que es libre para quererlo o no. Y precisamente por eso, porque ningún ser concreto —finito o infinito pero finitamente aprehendido— adecua ese bien en sí o felicidad, en el conocimiento humano de la vida terrena, la voluntad puede quererlo porque es *bien*, porque participa del bien, y puede no quererlo o querer otro bien, porque *no es el bien*, el bien en sí, infinito. Se ve que la libertad es fruto del espíritu, no sólo porque se opone al determinismo de los seres materiales, sino porque se funda y se nutre del conocimiento *espiritual* de la inteligencia, y más concretamente del *juicio de indiferencia* de la misma frente a los objetos concretos, porque ninguno de ellos adecua su objeto formal, el *ser*, y consiguientemente tampoco el *bien en sí*, objeto formal de la voluntad.

Ahora bien, esta actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre, supone un principio o causa permanente, del que proceden, es decir, un *principio substancial espiritual*, que es el *alma espiritual humana*. De ella proce-

de exclusivamente la vida espiritual intelectual y volitiva; y de ella, junto con el cuerpo, la vida fisiológica y sensitiva. Que el alma sea única en el hombre, la que sola causa la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad, y con el cuerpo la vida fisiológica y sensitiva, se ve por la unidad de la vida y del ser humano en todos sus sectores: la dependencia de la vida sensitiva respecto a la vegetativa y la dependencia de la vida intelectual y volitiva respecto a la sensitiva, no en sí misma porque es espiritual, según dijimos, sino en razón del origen de las ideas, tomadas originariamente de los objetos o datos de los sentidos.

Por esta vida espiritual propia, el hombre difiere *específicamente* de los demás *seres subsistentes* o sustancias completas materiales. Por su vida intelectual y volitiva, el hombre posee una subsistencia singular, específica y exclusivamente suya, propia, que es precisamente la que lo constituye *persona*: un *ser subsistente espiritual*.

Por su ser y vida espiritual, el hombre no sólo es subsistente, sino que se posee y es dueño doblemente de sí, por la conciencia y la libertad, y está en posesión también de las cosas por la aprehensión intelectual y su actuación libre sobre ellas.

Por su inteligencia la persona no sólo es y está frente a las cosas: además *sabe que es* y *que las cosas son*, tiene una posesión consciente del *ser* propio y del *ser* de las cosas. La realidad del mundo y del yo se torna de este modo lúcida en su *ser o verdad* en el ámbito espiritual de la conciencia, en la persona, precisamente por la iluminación que enciende la verdad o inteligibilidad del ser.

A su vez por la *libertad* la persona *posee conscientemente su propia actividad*: puede actuar o no frente a un objeto, puede elegir entre varios objetos, es decir, posee el autodomínio de la propia actividad. Y mediante el dominio de su propia actividad, la persona es dueña de su destino y de sí misma. En cada acto de elección libre la persona está presente y se elige a sí misma y decide de su vida y de su ser para el tiempo y para la eternidad.

Este doble dominio transparente o consciente del *ser trascendente* y del *ser* propio inmanente —*ser*, que en cuanto aprehendido por la inteligencia es *verdad* o *inteligibilidad iluminante*— por la aprehensión de la inteligencia y por la actuación de la libertad, constituyen *el ámbito propio de la vida de la persona*.

Desde esta raíz de la vida intelectual y volitiva, la persona organiza un amplio mundo propio, exclusivamente suyo, constituido por ella y para ella, y que es la *cultura o humanismo*: la transformación del ser de las cosas materiales para hacerlas *útiles y bellas* —la actividad de la *técnica* y del *arte*—, o la transformación del ser y actividad propia libre, para hacerla *buen*a —*moral*— y la transformación de la actividad propia intelectual para *ordenarla a la consecución de la verdad* —*ciencia y sabiduría*—.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

I

El término “desarrollo”, para la reflexión filosófica está cargado de sentido; de tal modo que, primero, será menester esclarecer este sentido como el único camino útil para aventar el permanente equívoco con el que es mentado en el mundo actual. Todos sabemos que el sentido predominante que connota, hoy, el término “desarrollo”, es económico o económico-social. Sin embargo, si nos retrotraemos al sentido originario de este término desgastado por la equivocidad, es evidente que remite al verbo “desarrollar” como el despliegue de lo que está arrollado, insinuando la imagen de deshacer un rollo. Al mismo tiempo implica la idea de acrecentar, de dar incremento a una cosa tanto en el orden físico como intelectual o moral. Más profundamente, “desarrollar” es *desplegar la naturaleza de un ente*. Esta formulación demasiado general todavía, no puede ocultar el hecho que el ente, *tal* ente, existe por el *ser*. Dicho de otro modo, el ser mismo como acto de ser (*actus essendi*) se manifiesta en el *ente*; de donde se sigue que el ente no agota ni puede agotar el ser (*esse*) pues el ser-total manifestado en el ente se comporta como un *abismo* que ningún ente “encierra” en sí mismo. Por eso, hablar del despliegue o desarrollo de la naturaleza del ente, significa al mismo tiempo el acto de desplegar la naturaleza del ente *en el ser*. La idea de desarrollo, entonces, connota la de *inagotabilidad* y, en consecuencia, se insinúa la idea de que todo verdadero desarrollo es *inagotable*, nunca pleno en la temporalidad del ente.

Sin embargo, el despliegue de la naturaleza del ente en el ser, significa que el desarrollo pone dos instancias: Ante todo, que esta dinamicidad supone el ser y, luego, que se trata del despliegue de la naturaleza del ente que tiene *conciencia* del ser. Es decir, ya no se trata del ente sin interioridad como son los irracionales, sino el hombre como el único ente en quien el *ser* se hace consciente; dicho de otro modo, en cuanto el hombre es el ente (autoconsciente) que participa (conscientemente) del ser, es simultáneamente verdadero decir que son un mismo acto tener conciencia *de* ser y *del* ser. Por consiguiente, si la idea de desarrollo es el despliegue (temporal) de la naturaleza del ente

(*) Trabajo presentado en la III Semana Internacional de Filosofía, de la Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos, celebrada en Bahía del 17 al 23 de julio de 1976.

en el ser, ahora sabemos que solamente en el hombre se cumple esta idea primera de desarrollo desde que se trata del despliegue de la naturaleza del ente *autoconsciente*; por tanto, la idea de desarrollo es solamente aplicable, en sentido propio, al hombre. Si la predicáramos de las cosas anteriores al hombre, veríamos que solamente es posible hacerlo *por referencia al hombre*. Por ahora insitamos en lo esencial: Si el desarrollo, en este plano metafísico, es el despliegue de lo que ya es el ente, en el ser en él manifestado, podemos decir de análogo modo que el desarrollo es el *despliegue consciente del ser en el ente*. Pero la idea misma de desenvolvimiento como despliegue y acrecentamiento, significa que el ser se manifiesta en el ente *temporalmente* porque el ser se muestra en el *presente* del ente, es decir, en el instante de la participación del ser en *tal* ente; por eso el desarrollo del ente implica no solamente el presente de la participación sino el pasado y el futuro como momentos que se “convierten” al presente; este presente es *mi* presente en el cual tengo conciencia de ser y del ser, es decir, de la participación misma del ser en el ente autoconsciente. Por tanto, el desarrollo es el *despliegue temporal del ser del ente*. Dicho en otros términos, es el despliegue del hombre completo, íntegro, ya que de él se trata cuando hablamos de *tal* ente en el cual el ser se hace consciente. Ya se ve que la idea misma de desarrollo en el orden metafísico, indica que el despliegue temporal de todas las virtualidades del ente autoconsciente, ha de ser *integral* o no será propiamente desarrollo. Un despliegue *parcial* de las virtualidades del hombre sería, por incompleto, una suerte de no-desarrollo, una de-formación y, muchas veces, cierta maligna des-integración del hombre. Por consiguiente, cuando se habla de desarrollo como despliegue consciente y temporal del ser del ente, se dice al mismo tiempo que se trata del *desarrollo integral*. Una suerte *de todo o nada*, de *sí sí*, *no no*: O el desarrollo es integral o no es propiamente desarrollo. Clarificada así esta idea fundamental, se podrá avanzar en el análisis de los posibles estratos en los cuales podremos reconocer el desarrollo. Por eso no he hablado simplemente de “filosofía y desarrollo”, sino de filosofía y *desarrollo integral*.

II

Esta fundamentación metafísica de la idea de desarrollo ha conducido, pues, a una doble conclusión: Por un lado, que es exclusiva del hombre y, por otro, que si es desarrollo debe ser integral. En tal caso se vuelve imprescindible considerar, aunque fuese brevemente, los constitutivos esenciales de la integralidad del hombre. Sólo así será posible ofrecer una respuesta coherente y eficaz a las actuales exigencias acerca del “desarrollo”. En efecto, si nos hacemos cargo del desarrollo como el despliegue temporal del ser en el hombre,, es evidente —como ya dije— que tener conciencia del ser y de ser constituyen un sólo y único acto; de lo cual se deduce que el presente de la conciencia (*yo*) es, simultáneamente, presencia del *ser* a la conciencia. El ser, entonces, es el objeto primero y originario y no existe *yo* autoconsciente sin el ser, ni hay pre-

sencia del ser sin la conciencia. Este es el primer acto *constitutivo* del hombre en quien el ser se muestra. El espíritu, interno al ser, al ser pone como objeto (*objectum*) y a sí mismo (autoconciencia); tal acto originario implica el descubrimiento del *espíritu* desde el momento que esta relación-ontológica-originaria no podría existir en un plenum de materia sin el hiato o "distancia" que el espíritu pone respecto del objeto. Luego, el descubrimiento del ser en la conciencia es, simultáneamente, descubrimiento del espíritu. Pero no es esto solamente, pues, por el mismo acto originario, el hombre se descubre como *cuerpo*. Es decir, inmediatamente no aparece el cuerpo como un "objeto" además de mí, sino que soy yo mismo quien *es* cuerpo. El hombre es, pues, espíritu y cuerpo, siempre que la conjunción "y" no connote una idea de yuxtaposición; por el contrario, el hombre es unidad sustancial espíritu-cuerpo y hasta me atrevería a decir que es un espíritu incorporado o, si se quiere, un cuerpo "espiritudo". Si *es*, constitutivamente, cuerpo organizado y vivificado por el espíritu, la idea de desarrollo supone el despliegue de esta realidad primera físico-sensible; luego, el desarrollo integral es desarrollo del cuerpo; pero mi cuerpo y los cuerpos de todos los hombres conllevan un complejo de necesidades y potencialidades físico-sensibles a las que responden determinados bienes físicos y temporales. Este es, pues, el primer momento del desarrollo (físico-sensible), al cual responden los bienes físicos desde la salud, por ejemplo, hasta el alimento o los artefactos útiles para la vida física del hombre. En este estrato se coloca el objeto propio de la economía (bien común físico) que no solamente no agota la realidad del hombre sino que apenas responde a la naturaleza físico-sensible (cuerpo), pero es también simultáneamente verdadero que, en esta dimensión humano-corporal, existe el espíritu como presencia ineludible; por eso, cualquier absolutización del desarrollo físico y económico del hombre significa la amputación y desintegración del desarrollo como tal.

Precisamente en cuanto la corporalidad implica la copresencia del espíritu, no es posible pensar siquiera el desarrollo como despliegue del ser del hombre sin asumir en él las estructuras psíquicas que le constituyen; pero, más profundamente, resulta claro que el descubrimiento del yo-encarnado pone al sujeto autoconsciente (en quien aparece el ser) como *distinto* de lo otro de sí; lo otro son los entes sin interioridad ni libertad (naturaleza) y lo otro como el otro sujeto (otro yo) en quien también se hace presente conscientemente el ser. Esta distinción fundamental equivale al descubrimiento del *prójimo*, el otro sujeto, el *tú*. En tal caso, la presencia del prójimo no significa un mero descubrimiento de que existen "otros" además de mí, sino una presencia *constitutiva* del propio yo. No hay, pues, *yo* sin *tú*, no hay hombre sin su prójimo (*sociabilidad originaria*). De ahí que la idea de desarrollo como despliegue del ser en el ente autoconsciente, implica el despliegue de esta sociabilidad originaria. Ni individualismo puro (que ignora la sociabilidad natural) ni sociabilidad pura (que destruye la persona singular). Empero, el ser o *esse* participado en el ente, conscientemente se muestra (y los constituye) tanto en el *yo* como

en el *tú*; es decir, tanto el primero como el segundo, a la vez no *son* sin el otro, sólo *participan* del ser; si participan del ser y no son el ser, son *causados*. Como ha enseñado Santo Tomás: “si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser *causado* en él por aquel a quien conviene esencialmente” (S. Th., I, 44, 1). En tal caso, el acto de ser del ente podría no haber sido y puede, actualmente, no ser (contingencia radical); por eso, en cuanto no se da a sí mismo el acto de ser, depende, en su mismo existir actual, del *ipsum Esse subsistens* que porque es su propio acto de ser, es la causa última de la participación del ser en el ente. El ente en quien el *esse* se participa es, constitutivamente, *dependiente*, causado; existe *ligado* a Él no como una mera “idea trascendental” (alienante, diría el marxismo) sino *re-ligado* como a su última *misma*dad. Lo cual equivale a poner al descubierto la *religión originaria* del hombre. El hombre consiste en ser-religado o religioso y, por eso, el ateísmo no solamente es la suprema negación de sí, sino sólo posible en el orden práctico, por imposible en el orden metafísico. Sólo si Dios existe como el *Esse* al cual el hombre está re-ligado, es posible el ateísmo. Simultáneamente, el hombre, no es sólo el “lugar” de emergencia del ser constitutivamente abierto al prójimo y, en cuanto contingente, ontológicamente re-ligado, sino que este mismo *ser* (siempre inagotable) es “querido” como tal; es decir, no puedo no “querer” ser y esta opción primera —simultáneamente con el aparecer del ser a la conciencia— es volición o decisión por el *ser* en su formalidad de *bien*. De ahí que esta primera decisión sea *libertad originaria* de la cual dependen las opciones en el tiempo como *libertad derivada*. No puede el hombre, por eso, no amar el bien y, en él, implícitamente el bien absoluto que es el mismo *Esse* participante del acto de existir del ente. De ahí que la constitutiva orientación de la libertad originaria hacia el *Esse* absoluto constituye el más originario *orden moral* idéntico con el mismo orden del *ser*. Este orden del ser es espontáneamente conocido por la conciencia del hombre precisamente porque se trata de la participación *consciente* del ser; y este orden así conocido constituye lo que de antiguo se denomina la *ley moral natural* que no es heterónoma (como sostenía Kant) ni meramente subjetiva, sino interior y a la vez objetiva. De ahí que el desarrollo del hombre como despliegue temporal del ser del ente, no es solamente físico sensible, económico, social, metafísico, religioso, sino también constitutivamente *moral*. No existe hombre desarrollado si no implica su desarrollo moral. De este modo, la idea de desarrollo que vengo exponiendo implica, como ya dije, *todas* las dimensiones del hombre desde su corporalidad hasta su re-ligación con Dios. Como puede verse, cada estrato de desarrollo *implica* al anterior: El religioso al moral, el moral al psíquico, el psíquico al corporal y todos el desarrollo social bien entendido. Esta progresión no es geométrica puesto que el hombre es una *unidad inescindible* y prueba de ello es que, dado un desarrollo mínimo suficiente de orden físico-sensible, o del orden económico, por ejemplo, puede existir un excelso desarrollo religioso o moral; en cambio, si miramos esta progresión no desde “arriba” sino desde

“abajo”, es evidente que un gran desarrollo físico-sensible *no* implica necesariamente un desarrollo de las demás dimensiones del hombre, como puede comprobarse en diversos aspectos de la civilización contemporánea. Puede darse un “sub-desarrollo” (como se dice hoy con imprecisión) económico e industrial simultáneamente con un gran desarrollo espiritual (como hay egregios ejemplos en la historia) y, a la inversa, un gran desarrollo físico sin un verdadero desarrollo espiritual. Sea como fuere, es menester tener presente que si el desarrollo integral es el despliegue *temporal* del ser del ente, es inagotable la presencia del *ser* y, *por eso*, en los momentos del tiempo de la existencia (en todo el tiempo de la vida) el desarrollo del hombre —aunque tienda siempre a la integralidad— no será logrado absolutamente sino relativamente. Un desarrollo absoluto sería un desarrollo no ya ligado al tiempo (donde el *esse* se participa en el ente): sería un desarrollo “suelto” ya del tiempo, allende el tiempo. Y téngase en cuenta que, hasta este momento, sólo he hablado del *desarrollo integral relativo* y no de un desarrollo integral *absoluto*, solamente lo grable en el *Ipsum Esse subsistens*, en quien ya no sería propiamente “desarrollo” sino plenitud del *esse* finito en el Instante del *Esse infinito*. Lo esencial es que el desarrollo temporal (del cual hablamos) no se clausure en sí mismo (inmanentismo) porque, en tal caso, al negar una dimensión constitutiva del hombre (la religación) negaría al hombre y, con él, al desarrollo mismo.

III

Llegados a este punto, es claro que un desarrollo integral relativo temporal, pide desde sí mismo un cumplimiento absoluto allende el tiempo; por eso, el desarrollo integral del hombre es *disponibilidad* para la recepción de la Palabra de Dios si Él decide hablar al hombre. Este es también el *límite* de la filosofía. Pero el hombre cristiano, sin embargo, atraviesa el límite y sabe por la Fe que “todo fue creado por Él (el Verbo) y para Él. El es antes que todo, y todo subsiste en Él” (Col. 1, 16-17). El Verbo asumió la *totalidad* de la naturaleza humana cuando se *anonadó* (Fil. 2, 7) por ella y realmente *creó* una realidad nueva; es decir, ya no sólo donó el acto de ser a lo que es (creación de la nada) sino que, al asumir la naturaleza humana y, en ella, todo lo que existe, *per-donó*, volvió a donar o re-creó al hombre y al todo en un acto de tanta importancia como la *creatio ex-nihilo*. Por eso San Pablo habla de la nueva creatura (Gal. 6, 15) porque, realmente, se trata de un orden (sobrenatural) verdaderamente nuevo en la medida de la implantación del hombre en Cristo: “de suerte que el que es de Cristo se ha hecho *creatura nueva*” (II Cor., 5, 17). Bautizados en el Espíritu constituimos un solo *cuerpo* (I Cor. 12, 12) y, en él, debemos *crecer* en la caridad “llegándonos a Aquel que es nuestra cabeza, Cristo” (Ef. 4, 15). Luego, el hombre *nuevo*, es decir, el hombre cristiano, puede y debe hablar de “desarrollo” como despliegue de lo que el hombre es en cuanto implantado en Cristo; es decir, para él, no habrá “desarrollo” que no esté orientado hacia el Modelo y en la medida en la cual se iden-

tifique con Él, su desarrollo sobrenatural será más completo. En el *tiempo* (asumido por Cristo en su Encarnación) todas las estructuras del hombre son como transfiguradas en la nueva creación (el hombre nuevo). De ahí que, en el tiempo, el hombre pueda alcanzar un desarrollo integral —siempre relativo— en la medida en la cual logre ser (por el crecimiento de la Gracia) el *alter Christus* más perfecto posible. De ahí que el *santo* sea, para la economía cristiana del mundo, el hombre plenamente desarrollado en este tiempo de la finitud; y el *beato* constituye el desarrollo absoluto del hombre que ya no es, paradójicamente, desarrollo, precisamente por estar “suelto” del tiempo, desligado de él en el eterno matrimonio espiritual. Bergson había intuido con certeza que el santo católico era el hombre más *equilibrado*. Pero no debe olvidarse que en el santo se asumen todas las instancias *naturales* del hombre —transfiguradas en la nueva creación— y que, por eso, sólo en la economía cristiana del mundo, alcanza el hombre su pleno desarrollo incluso *en cuanto naturaleza*. El desarrollo, pues, en cuanto es corpóreo (físico-sensible), psíquico, moral, metafísico, religioso, es transfigurado en el desarrollo sobrenatural del hombre hasta la plena semejanza con el Modelo divino.

IV

Vistas así las cosas, el desarrollo debe ser trascendente y no inmanente. El desarrollo es orientado hacia la Trascendencia o no es desarrollo. ¿Quién puede dudar que, en el plano físico-sensible y económico es urgente y necesario un desarrollo de los hombres y de los pueblos sumidos en la miseria? Pero, de acuerdo con la presente idea de desarrollo y mucho más del desarrollo cristiano, un desarrollo *exclusivamente* físico-sensible, tecnológico, económico, aunque logre un grado verdaderamente teratológico, por eso mismo *no es* verdadero desarrollo si esteriliza el desenvolvimiento de la estructura metafísica, espiritual, moral y religiosa del hombre. Por el contrario, es destructiva del hombre en cuanto hombre. A partir de la progresiva *secularización* del pensamiento y del hombre (inmanentismo) el desarrollo ha acentuado su *ambivalencia* (que ya señaló Pablo VI en la *Populorum progressio*, 19) y un movimiento de autodestrucción. A partir de la identificación de ser y pensamiento por el inmanentismo absoluto, todo es inmanente a todo, “sustancia infinita” (Hegel) que se autopone y se *autodesarrolla*; por eso el *mundo* se vuelve absoluto, no como desligado del tiempo, sino como única y exclusiva realidad. Un “fuera” del mundo equivaldría a un fuera del ser, es decir, *nada* y, por eso, la idea de desarrollo inmanente absolutiza —aquí y ahora— los valores “mundanos” y, precisamente por ese motivo, los pierde. En efecto, si volvemos la atención a la génesis de la idea inmanentista de desarrollo, sin dificultad encontraremos en el nominalismo de fines del siglo XIV un hilo conductor que le unirá más tarde al Iluminismo en la afirmación de la *autonomía del mundo*; semejante autonomía implica la absolutización de valores exclusivamente mundanos, como el dinero por ejemplo (que de bien útil pasa a ser un fin) y a la instauración de

un *poder* puramente terreno. El *liberalismo* ha representado bien esta situación y sus resultados están a la vista en la destrucción progresiva de la comunidad humana y su degradación en una suma de individualidades hostiles. Pero la misma lógica interna del inmanentismo ha conducido a un mundanismo todavía mayor y más despótico desde que era más lógico la reducción de toda realidad a la inmanencia total; aceptada esta instancia, la consecuencia era necesaria: Si todo es inmanente a todo, entonces los seres materiales son pensamiento pensado; en cuanto tales, es posible la ecuación inversa pues resulta más coherente sostener que el pensar que los piensa es también materia. un “producto” de la materia (Feuerbach-Engels-Marx); en tal caso, el hombre es, apenas, un “ser genérico” (Marx) cuyo pensar (momento teórico) debe convertirse, por la mediación del trabajo, en la *praxis* transformadora de la realidad (subversión revolucionaria). Esta realidad, la infraestructura económica de la sociedad, que es la realidad sin más, sólo permite pensar en un “desarrollo” del hombre como “ser genérico” y, como tal, una abstracción: Absolutización plena del “desarrollo” físico-sensible que es, por eso mismo, su *autodestrucción* y la negación más radical del hombre en toda la historia de la humanidad. El marxismo es el más feroz enemigo del hombre y del desarrollo. El crecimiento gigantesco de la industria y del poder terreno, lejos de constituir el despliegue integral de la naturaleza del hombre, es algo así como el anti-desarrollo y la definitiva clausura de las posibilidades del hombre de carne y huesos.

Así pues, contemplamos en el mundo actual dos concepciones del desarrollo (liberal o marxista) que han partido de un origen común: La progresiva inmanentización del pensamiento hasta la plena autonomía del mundo; de ahí que el choque entre ambos conceptos de desarrollo sea, por un lado, *inevitable*, ya que ambos se disputan el mundo, puesto que no hay más realidad que el mundo mismo y, por otro, *autodestructivo*. Si San Agustín viviera, creo que no dudaría en sostener que si el definitivo afincamiento terreno caracteriza esencialmente a la “ciudad del mundo”, como solamente el amor es unitivo la ciudad del mundo anda desunida entre sí (*De Civ. Dei*, 15, 4) y sus miembros se combaten porque solamente los mueve el deseo del poder terreno en un mundo secularizado y autofundado. Por eso, el choque entre ambas ideas de pseudo-desarrollo no es más que el choque de dos miembros de la ciudad del mundo, de dos parientes desavenidos (y nada hay más cruel que la lucha entre parientes). En cambio, la idea cristiana de desarrollo integral implica también la conciencia del peregrinaje terreno del hombre no-afincado definitivamente en el mundo; de ahí que el desarrollo, para él, no pueda ser sino relativo en el tiempo, desasido de todo y, a la vez, abierto al Único que puede colmar la naturaleza del hombre. Precisamente por eso, el hombre cristiano no olvida que *todos y cada uno* de los constitutivos del hombre pueden lograr relativa plenitud en el tiempo y absoluta realidad allende el tiempo. Por eso, para él puede el hombre ser a la vez *señor* del mundo y *libre* del mundo.

V

La idea inmanentista de desarrollo —que implica la secularización total del mundo y de la vida— es, pues, la causa principal de la tragedia de la civilización actual y, quizá, de su probable aniquilación. El primer resultado del inmanentismo ha sido propugnar un desarrollo no-integral y, por eso, auto-destructivo. De la meditación de esta circunstancia trágica, puede considerarse seriamente la misión que América latina puede cumplir en el mundo actual. América fue descubierta por la conciencia cristiana y des-cubrir significa escindir su originariedad primitiva por la mediación del espíritu; este acto de descubrimiento supone la originariedad de las preculturas americanas cuya riqueza (aun en estado mágico) incorporó al acto descubridor. De ahí que esta escisión de lo originario es la condición de la originalidad cultural de América latina. Aunque este tema puede ser objeto de una larga y necesaria meditación, baste por ahora comprender que ningún pueblo de la tierra, fuera de la Europa geográfica mediterránea, puede superarle como heredero directo del espíritu greco-latino-cristiano. De ahí que el tipo de desarrollo que deben procurar las naciones herederas de España y Portugal sea el desarrollo integral cristiano que, por ser *integral*, lo es de todas las dimensiones del hombre y, por ser *cristiano*, considera al hombre en el estado de la “nueva creación”. De ese modo, precisamente hoy, cuando la Europa mediterránea y clásica (la antigua Cristiandad) ha entrado en el torbellino de su propia negación y agotamiento, la Europa del espíritu encuentra en Latinoamérica la *última reserva del verdadero espíritu de Occidente*. Pese a su inmadurez y quizá por eso mismo, pese a su llamado “sub-desarrollo” físico-económico y quizá por eso mismo, puede poner en movimiento la idea del verdadero desarrollo que será integral y cristiano, o no será nada. América, la heredera de Grecia y de Roma, de España y Portugal, aun no ha sido asumida del todo por la idea inmanentista de “desarrollo” que destruye las otras dimensiones del hombre y concluye por constituir *el más trágico y feroz subdesarrollo des-integrativo del hombre*: Por eso, porque América latina aun está relativamente des-asida del mundo por su larga tradición católica, puede asumir el desarrollo sin absolutizar ninguna de sus dimensiones elevándolas a todas en conjunto a la relativa plenitud que puede lograrse en el tiempo de la existencia. De este modo, nosotros, hijos de Grecia y de Roma en el plano natural, y de la Iglesia Católica en el plano de la “nueva creación”, somos los únicos hombres que, como comunidades nacionales y ante el desastre, la autodisolución y el choque destructivo de dos ideas de “desarrollo” aparentemente contrapuestas, podemos abrir el futuro de una cristiandad fundada en la idea del desarrollo integral cristiano.

ALBERTO CATURELLI
 Universidad de Córdoba

LA RESPUESTA DEL HOMBRE FRENTE A LO EXISTENTE: INTUICION Y PALABRA

I. — LA INTUICION Y EXPRESION ORAL DE LO EXISTENTE

Es común y frecuente creer que lo más fácil y natural es también lo más cercano a la verdad. Si esto es cierto, dejemos abierta la ventana de nuestras facultades cognoscitivas para seguir su curso espontáneo y preguntémonos: ¿qué es lo que se presenta de buenas a primeras a todo hombre que se encuentra en este mundo? Sencillamente, nuestro primer contacto consciente en el mundo y con el mundo nos pone *de frente a cosas existentes*. Nada más y nada menos. Pero esto aparece en una luz tan indiscutible y diáfana, que no sólo en la praxis, sino también en clave científica y filosófica de cualquier filiación... allí está el material primero y virgen para toda operación, reflexión y progreso.

Así, antes de escalar nuevas dimensiones fácticas o especulativas, todo hombre, con vocación intelectual, debe reparar en ese panorama primero, desentrañarlo y atribuir especial importancia a este encuentro con lo existente. Luego, desde ese pedestal, está abierto el camino para nuevas estructuras, en una gama indefinida de riquezas, limitaciones y alternativas, que van desde la vida de cada día hasta el horizonte de las ciencias y las artes, para culminar con la visión metafísica. Antes de empeñarse y comprometerse con lo que la vida a cada uno le depara, ese panorama no buscado, pero impuesto pacíficamente por la naturaleza en la luz de la evidencia, debe quedar definitivamente localizado y aclarado.

Parecería una simpleza... ¿Quién no sabe que el hombre se encuentra frente a cosas existentes? Es cierto, todos lo saben, pero todos necesitan decirselo a sí mismos reflejamente, pues no basta saber que me encuentro rodeado de cosas existentes, sino que ¡necesito conocer su verdadera significación, alcances y consecuencias! Porque filosóficamente, una distinta interpretación de lo que es la cosa concreta varía la manera de pensar y de actuar.

El filósofo, muy especialmente, para ser sincero consigo mismo y hasta por ética profesional, debe dedicar especial atención a lo que está en la base de toda vida mental y *no pasarlo por alto*, como si se tratara de algo vulgar y desdignable. No piense en saltos o paréntesis u otros artificios; antes de hacer filo-

sofía, póngase en comunidad con su naturaleza y con sus semejantes y preocúpese de tomar *conciencia refleja* de que vivimos, pensamos y obramos entre cosas existentes, que requieren su atención y su especulación.

Es indiscutible que el primer acto mental por el cual percibimos lo existente es el juicio, o sea la operación lógica por la cual componemos o dividimos una idea de otra. Ese acto interior va acompañado de los términos orales que forman la proposición. La experiencia afirma que lo existente no entra en la conciencia del hombre *sin el lenguaje*: nos consta una cosa concreta la cual es afirmada o negada por uno o más predicados. Pero lo que aparece tan sencillo al conociente que piensa y habla, al ser analizado luego a la luz de la psicología, ofrece un proceso de mediación entitativa entre las cualidades captadas por nuestros sentidos y las ideas y palabras. La luz natural y primera que hace entender al hombre y expresarse supone, pues, todo un trasfondo. Por él el hombre interpreta fehacientemente, con su luz interior y abstractiva, el mundo de las cosas existentes. Sin embargo, esto dicho sea como de pasada, solamente para sospechar, al menos, que lo que la naturaleza nos presenta en percepción tan sencilla, encierra componentes ulteriormente desentrañables desde otros enfoques.

En nuestros escritos anteriores¹ hemos expuesto con riqueza de pormenores cómo estos juicios y proposiciones sobre las cosas existentes pertenecen a los juicios y proposiciones naturalmente conocidos que versan sobre materia contingente. Estos son constituidos por percepciones inmediatas, evidentes y unánimes. Mientras insistimos que la historia de la filosofía abunda con sus especulaciones, a veces alambicadas, acerca de la noción de existencia o de esencia o del ser, opinamos que es de sumo interés para todos los intelectuales aclarar esta base misma del conocer y del hablar, a saber, la cosa existente. De haberse tenido en la debida cuenta esta realidad, que no es tan sólo un participio presente del verbo existir, sino la fuente misma de nuestra vida mental, la filosofía habría evitado diluirse en temáticas llenas de humo, que impiden discernir la llama de la verdad.

Lo existente es intuitivo mediante una percepción humana, cargada de factores somáticos, intelectuales, semánticos, afectivos, volitivos. Pero también el término "intuición" se ha prestado a interpretaciones equívocas, motivo por el cual será inevitable, más adelante, hacer un recorrido por la evolución del pensamiento filosófico para definir exactamente qué entendemos por "intuición" y cuáles son nuestros puntos de contacto o de divergencia con respecto a la venerable tradición.

En el ínterin quede bien establecido que la primera experiencia de la realidad existente es un todo que nos hace recordar la muy conocida teoría de

¹ Cfr. *Conocimiento y Metafísica*, Edit. del Sur, Bahía Blanca, 1966, pp. 31-63. "Significado y alcance de lo naturalmente conocido", en *SAPIENTIA*, Nos. 82 y 83. *Conoscenza naturale e Riflessione completa*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1974, pp. 19-52. "La Presencia originaria e ingenua del hombre en el mundo", en *Salesianum*, Anno XXXVII, Nº 1, pp. 103-118.

la forma, si bien nuestra intuición y expresión de lo existente no se limita al nivel sensorial o periférico, pues cuando el hombre nombra a las cosas concretas ve más hondo que las meras cualidades sensoriales, gracias a su espíritu, cuyo entendimiento alumbra y abstrae la experiencia reparando en lo que es cada cosa existente. No tenemos constancia de cómo esto acontece, pues la naturaleza nos hace pensar en una máquina calculadora que nos brinda el resultado, sin que ella deje entrever el secreto de su mecanismo. Para no construir filosofía sobre la subjetividad, por creadora que ella pretenda ser, téngase en la debida cuenta que la cosa concreta existente se presenta al hombre como un “qué”, un “quid” en cuanto base y asiento del “cuál”.

Y si es notable comprobar cómo los juicios y proposiciones espontáneas de nuestras percepciones inmediatas, evidentes y unánimes no ven ningún problema cuando la luz deslumbrante e indiscutible de lo existente se les pone delante de los ojos, un análisis de los componentes del conocer se impone. Sin invadir otros campos específicos, digamos que esos componentes son especialmente el sentido y el intelecto. Y es en este campo donde la filosofía abunda en interpretaciones, siendo lamentable que las interpretaciones, las más divergentes, llegaron casi a ocultar o a subestimar la base de toda interpretación: la cosa existente ofrecida a todo hombre en forma tan llana y clara que estamos bien lejos de interpretarla como un funcionalismo sin profundidad de esencia. Pues todo hombre mediante su intelecto (“*intus legere*”) lee hondamente la realidad del mundo extramental desde los umbrales mismos de su actividad cognoscitiva. Las interpretaciones de la intuición primera de lo naturalmente conocido varían, pero nunca deberán deformar lo que espontánea y fehacientemente todos comprobamos: lo existente siempre es intuitido como realidad profunda, que si tiene epidermis, no existe confusión alguna entre lo que es adjetivo referido a la cosa con la cosa misma existente.

No olvidemos, además, que lo existente no significa tan sólo las cosas inanimadas o irracionales, como las plantas y los animales. La gama de lo existente tiene un particular valor para cada persona humana en su singularidad. Los otros tienen un “yo” y lo son como yo lo soy: aquí podríamos hablar de *intersubjetividad*, un tema que tanto interesa al Neopositivismo.

Lo dicho hasta aquí es muy claro, porque está enraizado en nuestra visión primera, cuya corrección es impensable, queriendo ser coherente y no víctima de posiciones preconcebidas. Nos rendimos con honor ante la concreta realidad que nos invade.

Por lo tanto, la muy tradicional tesis de que la puerta de todo nuestro conocimiento es la experiencia sensible, como nos enseñó Aristóteles y sus discípulos, conserva toda su actualidad. Pero la experiencia de lo existente, común a todos los hombres, no se limita a lo meramente sensorial, sino que abarca una *visión humana*, por la cual el hombre se pronuncia sobre la realidad exterior unificada, configurada, calificada, totalizada, tonificada, proporcionada a la receptividad y antecedentes de cada cual. De este modo cabe afirmar que a pesar de la suave imposición de las cosas existentes sobre las facultades cog-

noscitivas del hombre, éste no es solamente pasivo, como si lo existente imprimiera una marca rígida sobre el hombre, a la manera de un sello. El hombre mediante sus facultades y dentro de la más absoluta fidelidad a lo que es el mundo exterior, tiene la iniciativa de iluminar, interpretar, abstraer, expresar mediante la palabra, reaccionar afectivamente, querer o rechazar lo que ha apreciado como conveniente o desagradable. La intuición primera de lo existente, de parte del ser humano, no es, pues, una esclavitud, sino una gloriosa rendición a la luz, puesto que la libertad no está hecha para contradecir a la evidencia; pero, al propio tiempo, todo lo que se recibe es recibido según la medida del recipiente y en este aspecto la fidelidad del conocimiento no elimina la vida interior de la persona que intuye la verdad, vive los valores, apetece lo bueno.

En el empeño de fijar cada vez mejor en qué consiste esta intuición de lo existente, tan específica y tan dilatada a la vez, antes de adentrarnos en la historia secular de la filosofía, comencemos por eliminar su acepción metafórica. La acepción metafórica de "intuición" puede producirse, cuando un hombre vislumbra el quid de la cuestión y así, en el orden práctico, toma decisiones saludables para salir del paso frente a una dificultad o peligro. En este sentido, la intuición metafóricamente considerada, es casi un instinto que hace salir al hombre de reales aprietos o le da la solución para arduos problemas. En la intuición así entendida, intervienen factores no totalmente racionales hasta llegar a un determinado punto de vista en la complejidad de elementos antagónicos. Así hay situaciones que no se pueden probar, pero la persona y la mujer de una manera muy femenina, las intuyen con acierto.

Quede bien aclarado que la intuición de lo existente no tiene nada que ver con la intuición en sentido metafórico. Nosotros, gracias a la naturaleza, vemos lo que salta a la vista porque está allí, porque es evidente, porque no hay posibilidad para una opción. Lo existente no lo he buscado ni lo puedo rechazar: entra en el foco de mi conocer con todos los derechos que le corresponden a la luz de la verdad.

Evítese, pues, afirmar que lo existente es *un mero correlativo* del acto del conocer en cuanto tal. Vivimos, hablamos y obramos en una luz tan decisiva que, de ser discutida, habría que callar definitivamente sobre todo otro tema, pues nada es más concluyente que ella. Desde mi subjetividad abierta al horizonte de lo existente como un ventanal de diáfanos cristales, me siento invadido en mi interioridad por cosas concretas que acreditan fehacientemente su realidad, tanto que necesito responder inmediatamente al estímulo con ideas y palabras. De suerte que las formas, los colores, los movimientos y cualidades todas que afectan los órganos sensoriales y la correspondiente facultad pertenecen a lo existente como a su sujeto natural, dado que en ningún momento las aprehendemos separadas del mismo.

En medio de tanta evidencia, hablar de solipsismo o de proyecciones de la subjetividad no sólo es contrario a lo que se percibe, sino sencillamente un absurdo que contradice el principio supremo de no contradicción. En efecto,

no sólo aprehendo la coherencia de lo que es ante mí y para mí, sino que experimento su resistencia, vivo su invadencia que es, no pocas veces, una imposición terminante que contradice mi deseo y mi voluntad. Y veo, siento y compruebo que existen otros yo que se comportan en forma idéntica a como yo me comporto. Estoy, pues, rodeado y sumergido en la *intersubjetividad*, la intuyo cuando me comunico y hablo con los otros hombres; esa intercomunicación me perfecciona, me enriquece, me conforta y, a veces, también me desalienta y abate. Todo esto es de tal manera intuido y hablado que mi “estar en el mundo de los existentes”, no es sólo una categoría filosófica. Se trata de algo más decisivo, más claro, más misterioso y más simple. Es así, pues, que la intuición y expresión de lo existente despierta mi conciencia psicológica y me coloca en actitud de diálogo, de opción y de responsabilidad.

Este poner al descubierto lo existente y mi existir es tan sencillo y llano, pero parece producir vértigos, cuando vuelvo sobre ello con actitud reflexiva; parecería que el santuario sagrado de la naturaleza se siente profanado cuando, yendo contra mano, la conciencia se vuelve autoconciencia. Pero es digno de tomar muy seriamente lo que no es problema para ningún hombre normal. Lamentablemente la filosofía, en sus capítulos de historia secular, nos ofrece especímenes de subjetivismo o interpretaciones nominalistas, interpretaciones inconcebibles al pensar y al hablar del hombre de la calle, quien, en este campo, levanta su voz contra el filósofo. En efecto, el filósofo peca de presunción, cuando en nombre de la filosofía se aleja del vivir común, de la luz inmediata, evidente y unánime de la humanidad. Por lo tanto, lejos de presuntos especímenes, intuimos la estructura concreta de la realidad extramental. Hasta la etimología del término intuición nos favorece. Es la voz “intuición” un término que deriva del lenguaje indoeuropeo y propiamente del idioma latino. *In=den-*tro; *tueri=observar*; intueri, en castellano intuir, significa observar profundamente. Los sentidos son reforzados por la visión íntima del intelecto y el lenguaje oral, escrito o mímico se expresa en forma substantiva. La teoría de Aristóteles acerca del “*nous poietikós*” que Santo Tomás tradujo por “*intellectus agens*” podrá ser una teoría apriórica; pero algo profundo se da en el hombre, pues las cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos son traducidas de entrada por cosas existentes. Aquí se da la intuición que nos ocupa, intuición que se hace elocuente al traducirse en proposiciones y lenguaje matizado por pausas y tonos de voz, que, a su vez, son el signo de nuestra participación al espectáculo que ofrece el mundo de lo existente.

Pero no todos los filósofos, refiriéndose a la intuición, se expresaron así como nosotros lo hacemos. Una visión histórica aclarará y fijará mejor nuestra posición.

II. — LA INTUICION EN LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

Filosóficamente la noción de “intuición” ha tenido un itinerario complejo y, diríamos, casi equívoco. Nosotros nos hemos propuesto presentar en este

artículo en qué consiste la intuición de lo existente; pero en ningún momento hemos pretendido acaparar su uso o no monopolizar su noción, como si intuición fuera un término monofásico. Aceptamos que en los diversos enfoques de la realidad puedan los filósofos ver profundamente desde otros puntos de vista. Sólo que el tema de la intuición de lo existente es un detector demasiado comprometedor y elocuente en la verdad y en el equilibrio del conocimiento humano, para ser puesto entre paréntesis o sencillamente archivado como si perteneciera a un campo infrafilosófico. Todo lo contrario, siendo lo existente implicado tanto en el sentido común como *también* en la ciencia, en el arte, en la filosofía, no puede dejar de ser elemento básico y fundamental para la especulación metafísica. No es pensable tomar altura filosófica de validez en la verdad sin apoyar su despegue en la pista común y firme de lo existente.

Nos limitamos, aquí, al conocimiento o visión intuitiva; no tratamos de la intuición de tipo oriental, que tiende a la coincidencia entre conociente y conocido. Por otra parte, un vuelo histórico a través de la doctrina de acreditados filósofos, lejos de apartarnos del tema, será un paréntesis sumamente constructivo, a más de ser ilustrativo.

Queriendo recorrer a vuela pluma el panorama filosófico, digamos que *Platón*, en su cuadro mitológico y metafísico a la vez, nos presenta la intuición como contemplación de ideas o esencias eternas. (*Fedro* 247 B-C). *Aristóteles*, de su parte, afirma que se da un principio de conocimiento diverso de la demostración y que todas las cosas se demuestran a través de ello y con subordinación a ello (*Top.* VIII, 3, 159 b 2; *Anal. Post.* 10, 76 a 21). Más tarde *Plotino* se deleita en la contemplación del Uno (*Enéad.* VI, 9, 3, 17), mientras *San Agustín* sostiene que la Verdad, que es Dios mismo, habita en el hombre interior (*De vera religione*, 39) y permite, a manera de luz, ver las cosas particulares. Esta contemplación interior es un ojo secreto y simple (*De mag.* 12, 40). *Santo Tomás* concibe la intuición (intuitus) como presencia de lo inteligible al intelecto (*In I Sent.*, dist. 3, q. 4 art. 5) a manera de visión de valores eternos, como sucede en la Inteligencia divina (*S. Th.* I, q. 14 art. 13).

Ockham, con su vía moderna, adopta la intuición nominalista de las cosas singulares con exclusión de las esencias (*In I Sent.*, q. 2, 4-6), ciñéndose a la realidad concreta de notas individuantes y existentes sin el soporte de una esencia o principio intrínseco por el cual la cosa sustenta y ostenta las mismas notas individuantes. No advirtió Ockham que en su justa aspiración de desembarazarse de tantas formalidades obstruyentes, arrasó la cosa misma existente, pues el sentido o visión intuitiva de lo singular se realiza a través de la cosa existente, que es siempre esencia en el ejercicio del existir. *Descartes*, con el advenimiento de la filosofía moderna, se encierra en el capullo de la subjetividad. Así la intuición no sería asunto del sentido o de la interacción sentido más intelecto, sino exclusividad del intelecto que se repliega sobre sí mismo (*Regulae ad directionem ingenii*, reg. II). *Locke*, dentro de su empirismo, donde las ideas y las sensaciones se sobreponen, ve en la intuición el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas (*Essay* IV, II, 1) y sus ideas simples, desde las sen-

saciones primarias y secundarias hasta las percepciones o emociones presentan indefinidas combinaciones. Para *Spinoza* la intuición es el tercer grado de conocimiento después de la percepción e imaginación (*Ethica* I, prop. 43, schol.), siendo así que la intuición tiende a la coincidencia del sujeto con el objeto conocido.

En *Kant* el problema de la intuición es amplio y variado. Sin querer entrar en la especialización, digamos, en una visión general, que la intuición es lo inmediato, pero no la mera receptividad de los sentidos (*C. R. Pura*, III, pág. 49). La intuición supone lo "a priori", pero no se da intuición sin sentido. Por otra parte, también habla *Kant* de intuiciones puras, v. g. las intuiciones matemáticas. Y queriendo sintetizar, sabemos que para *Fichte* la intuición es la conciencia inmediata, para *Schelling* la intuición es el acto del pensamiento, para *Schopenhauer*, en contraposición a *Kant*, la intuición es sólo intelectual (*El mundo como voluntad y representación*, Lib. I, 4).

En su método fenomenológico *Husserl* (*Ideas*, 2) tiene visión eidética o de esencias, después de la reducción que pone el mundo entre paréntesis. Para *Bergson*, a su vez, intuir equivale a ensimismarse con la realidad intuita (*La pensée et le mouvant*, Introd., II). Por otra parte, en su campo específico de especulación *Rosmini* y entre otros, *Sciacca* nos ofrecen la intuición de la idea del ser, contrapuesta al concepto (*Rosmini*, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1159; *Sciacca*, *L'intériorité objective*, Milano, 1952, pág. 31).

Hemos apenas mencionado a algunos importantes filósofos y esto ha bastado para sumergirnos en la, diríamos, angustiosa diversidad de enfoques, que constituye un índice de nuestra riqueza y, al propio tiempo, miopía intelectual. No excluimos que una misma realidad pueda ser enfocada desde muy diversos puntos de vista, pero creemos que, dentro de la pluralidad y diversificación, debe necesariamente existir acuerdo y unanimidad de todos los hombres en la puerta misma del conocimiento humano, unanimidad que debe derivar, como obvia explicación, de la misma naturaleza de lo conocido y simultáneamente de la naturaleza del conociente, que es el hombre... unanimidad, evidencia e inmediatez que sean el aval y el pedestal para progresar en la pluralidad de los ulteriores puntos de vista.

Sin esta piedra de toque, sin el reconocimiento de que todos somos hombres igualmente y que la naturaleza nos ha dotado a todos de la intuición de lo existente, expresada luego en términos substantivos, como que se trata de un atributo de nuestra constitución humana y, por lo tanto, de un requisito inherente al espíritu encarnado... seguiremos en esta especie de anarquía intelectual que parece afectar a la filosofía misma, hoy.

Los problemas, de suyo, van multiplicándose en campo filosófico y esto se explica por el nivel y altura de la especulación. Pero si careciéramos de *un punto de partida estable*, evidente y común, los cultores de la filosofía se ven demasiado expuestos a idealizar, a fabricar subjetivamente castillos en el aire y a excogitar sistemas ingeniosos, pero ontológicamente vacíos. La experiencia de los siglos y el panorama actual confirman, pues, la necesidad de este punto

firme y común para hacer palanca a los fines de una construcción sobre cosas existentes.

Hemos afirmado, y lo reiteramos, que la intuición de lo existente en los juicios naturalmente conocidos *no es la única forma de intuir* puesta a disposición del ser humano. Así los que llamamos “juicios analíticos”, v. g. el principio de no contradicción, a los cuales Santo Tomás reduce lo naturalmente conocido (C. G. II, 83) son auténticas intuiciones. Nosotros, a través de anteriores publicaciones, hemos visto que el apelativo de “naturalmente conocido” se debe, con mayor razón, a los juicios de existencia, o sea percepciones inmediatas, unánimes y evidentes, que son juicios sintéticos captando las cosas en el ejercicio del existir: ¡he aquí la intuición que aquí nos interesa! Pero afirmar un modo de conocer no equivale a monopolizar un término; el campo de la intuición sigue siendo amplísimo.

Así en el campo de la psicología experimental, la intuición, según *Piaget* (*La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchatel, 1936) es algo pre-conceptual, que abarca lo sensorial, lo intelectual y lo ético. También la *matemática* intuye proposiciones indemostrables, cuales son las definiciones, los postulados y los axiomas. En el campo del arte, *la intuición estética* es una inspiración en la interioridad. Se trataría de un contacto vital consigo mismo, por el cual uno conoce y se conoce. También la *Teología* ofrece a nuestra consideración la intuición mística. Es ella una experiencia vivida del misterio, experiencia inherente a la realidad divina, en un campo que trasciende la psicología y la fenomenología y supone una interpretación teológica de los estados de oración, sin hablar del “lumen gloriae”. Nos encontramos frente a una gracia especial, otorgada a almas predestinadas, en la cual más que de intuición intelectual, se puede hablar de una unión afectiva, por lo que a este estado mortal se refiere.

III. — FENOMENOLOGIA DE LO EXISTENTE

Nuestra presencia en el mundo, en la intuición y expresión de lo existente, ha ofrecido tan amplio cotejo con las concepciones filosóficas divergentes, a fin de que el lector pueda captar convenientemente el mensaje que se propone ofrecer este escrito: un conocimiento primero, indivisible, simple y complejo a la vez, como horizonte común ofrecido al hombre, a todo hombre... conocimiento inconcuso que es fundamento de toda estructura y especulación ulterior.

Repitiendo conceptos ya vertidos, pero con la finalidad de enlace entre los distintos puntos, hemos comprobado cómo en materia cognoscitiva nos enfrentamos pacíficamente con el hecho más evidente, más decisivo, más contundente que la filosofía usa y dispone como base de operaciones para luego decolar hacia las alturas, metas y variedades de las cuales puede disponer el espíritu del hombre. Nuestro terreno firme, nuestra pista convenientemente consolidada y autorizada consiste en la cosa existente o lo existente simpliciter, que luego intuimos y formulamos con palabras.

Nosotros nos encontramos con la totalidad real y concreta: la existencia o el existir son atributos o efectos de lo existente. Lamentamos, pues, que la es-

peculación filosófica haya hecho demasiado hincapié en estas cualidades, pasando por alto el ser mismo de la esencia en su estado de realidad concreta. Ni sólo sentido (Materialismo), ni sólo intelecto (Idealismo o Racionalismo), ni sólo término (Ockham, Hume, Wittgenstein). Lo existente se capta y se dice en la convergencia de sentido más intelecto, gracias a la anteriormente mencionada luz interior que cada uno posee tan misteriosamente, luz que se proyecta sobre las cualidades sensoriales, no sólo para detectarlas, sino para leerlas, interpretarlas y atribuirles a un sujeto que escapa a la mera intuición cualitativa de los sentidos. Al abrir, pues, nuestra ventana y al enfocar la realidad, uniendo nuestra luz con la luz del mundo extramental, el hombre intuye y dice cosas existentes y nunca una existencia puramente dada o ideas abstractamente concebidas.

Intuye y habla el hombre y la diafanidad en la cual y por la cual se realiza esta operación excluye categóricamente toda creación subjetiva de un correlativo "ad usum" del conociente, como una forma "a priori" de nuestra interioridad. Dado que conocemos y expresamos el mundo extramental desde adentro a través de los medios físicos, fisiológicos y psicológicos... la tentación de afirmarnos en la inmanencia es siempre un peligro para el filósofo, cuando pretende separarse de los demás hombres, porque así cree que debe ser el filosofar. Pero cuando el cultor de la filosofía tiene bien en cuenta que, a la postre, es un ser humano, él también afirma que el intelecto y el sentido son imparciales al presentarnos lo existente. Y si quisiera el filósofo confirmaciones dentro de su nivel especulativo, queda a su disposición *la reflexión completa*, que el genio aquinatense pone a su completa disposición².

Como hicimos con el término "intuición" aquí también cabe pedir luces a la etimología y a la gramática, así captaremos mejor los alcances de lo que significa el participio presente "existente", como *valor máximo* y auténtica realidad. Como que la gramática estudia los elementos constitutivos del lenguaje y el hablar humano sigue a la naturaleza del hombre, consideremos la forma verbal "existir". "Existir" proviene del latín "exsistere", que significa salir afuera, aparecer, mostrarse, presentarse, etc., significados que confirman espléndidamente los alcances que hemos descubierto en su participio "Existente". Y queriendo ir más a la raíz de la significación, digamos que "exsistere" deriva de "sistere-ex" a saber "sistere" = poner, aparecer, presentarse y "ex", término sincategoremático o preposición que significa algo que *viene desde afuera*, como confirmación semántica para un realismo pleno y eficiente.

Según ya reiteradamente expusimos, cuando nuestras facultades cognoscitivas están abiertas al mundo extramental, entendemos, intuimos, decimos cosas existentes o, sencillamente, lo existente. Se trata de un participio presente, forma gramatical que indica la esencia o la cosa en un estado ni completamente abstracto ni completamente concreto en el sentido que excluya la in-

² *De veritate*, q. I art. 9. Cfr. nuestro libro *Conoscenza naturale e Riflessione completa*, Pont. Università Urbaniana, Roma, 1974, pp. 86-98.

tervención de la inteligibilidad. Lo existente *está en el medio* entre el presente de indicativo “existe”, puro hecho o facticidad que es en especial considerado por el Positivismo y Neopositivismo y “existir”, presente del infinitivo que expresa el puro ser, fuera del tiempo y de toda postura personal, lo que es bandera del Racionalismo. A este respecto, Santo Tomás vio claramente que la cosa concreta o esencia existente se debe al ser como acto del ente, o sea el “esse” desde la nada del ente y por creación divina es participado en una gama indefinida en cada existente. En este sentido, cada cosa real es una participación del ser que viene desde Dios a cada creatura y la primera aparición a la conciencia humana en forma de “existente” es una confirmación más del acierto con el cual los juicios naturalmente conocidos en materia contingente, convertidos en proposiciones en el lenguaje usual, captan lo real concreto en su presentación fundamental. “Existente” revela hasta su misma formulación expresiva la realidad primera y contingente, lo cual es una reválida de que lo naturalmente conocido en forma de cosa concreta es un don o mejor *una consecuencia* debida a nuestra naturaleza de personas humanas. ¡Existente, pues, expresa participación y contingencia!

Por lo tanto, no hace falta todo el aparato precaucional y artificial de la fenomenología de *Husserl* para llegar a lo puramente dado. Porque lo puramente dado es lo existente y éste quiebra y anula cualquier aprisionamiento, como pudieran ser los famosos paréntesis. Lo puro y primeramente intuido es lo existente que capta, intuye y expresa el juicio naturalmente conocido y no el “eidos”. *Husserl*, en su indiscutida buena fe, peca de prejuicios y es la resultante de una problemática que afectó a su tiempo y ambiente. ¡*Volvamos a la naturaleza!* Lo existente es el material primero y virgen para filosofar y no es necesario ningún aval o actitud preventiva frente a una evidencia soberanamente pacífica y deslumbrante.

No es nuestra intención entrar a considerar el saber de esencias de *Max Scheler* que es más admiración y amor a lo esencial que visión tranquila y diáfana; nos encontramos frente a una postulación de lo emocional, elemento que no excluimos, antes bien acompaña todo juicio naturalmente conocido como el tono ofrecido por la misma luz natural al invadir la conciencia. Pero lo primero es la luz de los juicios naturalmente conocidos; la emotividad es un elemento concomitante pero no clave y base de la gnoseología.

A la verdad, la filosofía contemporánea, virtualmente, está siempre muy cerca de lo existente, lo rodea, lo roza tangencialmente. Pero, cuando se trata de aterrizar con afirmaciones concretas, la vaguedad, la indeterminación o la posición preconcebida pretenden desautorizar la voz de la naturaleza, deslumbrante e irreversible. Ni se nos ocurre con esto coartar la iniciativa del filósofo, quien siempre tiene un campo muy vasto para su labor específica. Pero quede bien en claro que si tanto hemos insistido en la importancia básica de lo existente es porque, no pocas veces, fue no sólo subestimado u olvidado, sino que también fue rechazado como si fuera un espejismo o un campo indiferente o ajeno a la preocupación filosófica. Afirmamos categóricamente que todo mé-

todo filosófico deberá inventarlo de entrada como elemento activo y determinante de esa relación clave que se llama verdad en el conocer (conformidad del conociente con la realidad) y verdad en el decir (conformidad del que habla con su visión de las cosas concretas).

Es de interés comprobar cómo *Nicolai Hartman*, con el método fenomenológico, toma conciencia de que el conocimiento humano no se detiene en el objeto (todo conocimiento es objetivo, pues tiene un contenido al menos mental), sino que quiebra la capa aisladora transparente de la subjetividad para alcanzar el "Gegenstand". Sabemos que Husserl, al haber proclamado solemnemente la intencionalidad del conocer, sostenida por los medievales, acabó por empantanarse en lo objetivo o "nóema", nóema que no pasa de ser una imagen interior, término inmanente de la acción cognoscitiva. Para Santo Tomás, en cambio, la imagen intelectual o idea no es "lo que" ("id quod") conocemos, sino un medio en el cual conocemos ("medium in quo").

Volviendo a Hartmann, lamentamos que su meta transobjetiva es coartada en un realismo que pone un límite a la inteligibilidad, dado que más allá de lo transobjetivo inteligible se proyecta el campo inacabable de lo transobjetivo trans-inteligible. Nosotros sabemos que la inteligibilidad de nuestro espíritu, si bien siempre limitada, jamás tiene una última frontera que la agote. Además, la *Nueva Ontología* de Hartmann utiliza un método que podemos equiparar al empírico: ontología aporética y ametafísica. Su existente no admite, pues, la intuición de la esencia concreta en el ejercicio del existir y sus categorías primarias y secundarias no pasan de ser una estructuración prefabricada, a pesar de la fenomenología.

Sören Kierkegaard se enfrenta con la existencia como singularidad y parecería haber dado en el blanco. Pero, para dicho autor, la existencia significa un modo de ser del hombre plenamente realizado, que vive desde su más honda intimidad consciente. Así, mientras Kierkegaard ve el primado de lo individual, como categoría central de su pensamiento y es el individuo el que crea la subjetividad, no vemos lo existente como esencia en el ejercicio del existir. Kierkegaard está en extremada contraposición a Hegel y para él la esencia suena a alergia.

Karl Jaspers se refiere a lo existivo y no a la existencia. Pero su preocupación es salvar el ser humano de la masificación: hace centro en el hombre y no en el existente. La existencia sería autoposición y autorealización. El ser ni sería objeto, ni sujeto, sino lo envolvente, estructurado en capas que no pueden ser transpuestas, a no ser por la fe filosófica. Aquí también interviene un inmanentismo de cuño kantiano, que interfiere la visión y presencia inmediata e ingenua (no contaminada) de lo existente en el mundo.

Martin Heidegger, de su parte, al buscar insistentemente y con originalidad el ser del ente, no logra superar la corteza de los entes para descubrir el ser. Su profundo análisis del Dasein no se paraliza en un humanismo, sino que su ontología declara que la nada es el velo del ser, tan diverso de los entes. Aquí también este ocultamiento no desocultado es una posición tomada, sa-

crificando así la evidencia primera de lo existente, como donpreciado de la naturaleza a todo hombre. Heidegger nos rodea de misterio y nos hace intelectualmente miopes para ver lo que tanta importancia tiene en la fundamentación de los entes: en lo inmediato, lo naturalmente conocido; en lo mediato la exigencia de lo Absoluto. Nos encontraríamos en condiciones desventajosas de inferioridad en lo que es la clave del filosofar. Heidegger esperó pacientemente la desocultación y consultó al lenguaje en la esperanza de una respuesta satisfactoria.

Nosotros, en cambio, sin pretensiones y sin hacer alarde de especial sabiduría, vemos en lo existente esa clave indispensable que abre las puertas del filosofar, existente cifrado en un lenguaje sustantivado que revela un genuino campo ontológico. Nos atreveríamos a afirmar que *lo existente es el verdadero ente concreto que tiene el ser participado*. Lo existente es la realidad misma en su última y definitiva intimidad. El ser del ente nunca es inmediatamente intuido, sino postulado por la reflexión metafísica en la gama de la participación de lo creado hacia el Creador.

El ser en sí de *Jean Paul Sartre* parecería ofrecer alguna esperanza de encuentro con la visión primera de lo existente. Pero el "ser en sí" de Sartre es compacto, cerrado en sí mismo, inconsciente, lleno, macizo, algo así como la esfera de Parménides o la "res extensa" de Descartes. No se ofrece, pues, la evidencia de lo existente, abierto al entendimiento desde el primer encuentro en el juicio naturalmente conocido. Antes bien, el "ser para sí" o conciencia y el "ser en sí" se presentan como antagónicos.

Es lamentable comprobar cómo la filosofía contemporánea, a pesar de su espíritu despiadadamente crítico, no parece librarse de una especie de estructuralismo prefabricado. Así, por una verdadera paradoja, no ha sido puesto en su verdadera luz e importancia aquello que todos los hombres tratan, experimentan y expresan a diario: lo existente. Se trata del *valor de los valores*, del elemento tan buscado y apreciado en el anhelo que la intersubjetividad, del encuentro personal con el mundo, de *la respuesta del hombre frente a las cosas concretas*. Todas las personas que viven en el mundo viven y hablan de la presencia de lo existente, viviendo en un connubio de intercomunicación inmediatamente sentida desde adentro hacia afuera y viceversa.

Estamos lejos de *la actitud neopositivista* que atomiza la experiencia en hechos y verificaciones, pretendiendo que el método científico, reducido a proposiciones atómicas y moleculares, sea el único instrumento válido de conocimiento con la resultante alergia y auténtica fobia a todo lo que ofrezca alguna reminiscencia de la metafísica. A pesar de todos los méritos científicos de los neopositivistas, su actitud frente a la visión o intuición metafísica no es digna de una posición de imparcialidad. Ellos caen en un auténtico sofisma de petición de principio: el hecho como única explicación con el olvido de la explicación del mismo hecho.

La intuición y expresión natural de lo existente está plenamente de acuerdo tanto con el sentido común, tomado en su acepción más noble y genuina

como con las exigencias de todos los sistemas filosóficos, los cuales encuentran en la cosa que existe la totalidad plena que luego ellos consideran por separado y parcialmente, de acuerdo con su método, su genio, su inspiración. El "eidos" platónico, reiterado a través de los siglos por los diversos sistemas filosóficos, está en el umbral mismo de la experiencia humana, implícitamente consciente a todo hombre, quien, sin tener conciencia de ello, infiere en lo naturalmente conocido (inferencia funcionalmente mediata, pero gnoseológicamente inmediata) lo que trasciende la pura experiencia sensorial: la cosa existente o esencia concreta. Por otra parte, la existencia, proclamada por el existencialismo de todos los matices y tonos, encuentra en lo existente ese factor concreto, que es afirmación válida contra un mero esencialismo. Pero tanto de parte del "eidos" como por el lado de la "existencia" se descubren la imperfección de lo inacabado. En efecto, la existencia es el hecho de existir, que es cualidad de lo que existe y la "esencia", si no existe, es puramente mental. Lo existente, pues, es *el auténtico ser real*, completo, suficiente para responder a las exigencias de todos los sistemas, enfoques y puntos de vista. Lo existente está al alcance de todos; es el patrimonio primero del hombre en cuanto tal. Pero, a pesar de tanta sencillez, es propiamente en lo existente donde se encuentra el talón de Aquiles, a saber la vulnerabilidad de muchas concepciones filosóficas; vulnerabilidad por defecto, por cuanto ha faltado ese punto de apoyo sobre el cual se pueda construir, de común acuerdo, el saber humano. No es el caso de dar la voz de alarma, pero la apatía por la metafísica y el culto por lo fenoménico, periférico, la fenomenología misma... son índices de esas parcialidades que han sido constituidas como exclusividad y monopolio.

Por otra parte, queriendo desentrañar un poco más la fisonomía de lo existente, digamos que *es inestable* para nuestra conciencia, que lo capta. Esta conciencia, a manera de un reloj, se desliza, segundo por segundo, dejando atrás para la memoria lo que en cada instante es la presencia de lo existente en el mundo. Todo esto se debe a que yo mismo soy un existente, un participante de una perfección de la cual no soy el fundamento. Así este yo existente y consciente a la vez huye inexorablemente y se consume en el quehacer con los otros existentes. En esta interacción mi conocimiento viaja conmigo sobre los rieles de lo concreto, deslizándose en la velocidad acompasada, pero inexorable del tiempo, que nos consume hasta agotar la última reserva del existir aquí, ahora y así.

En este aspecto, lo existente intuido por el hombre en su faz metafísica, experimenta las angustias, las preocupaciones, las esperanzas, las tonalidades de una meta que debe ser alcanzada, cuando mi tren se detenga y deba bajar del tiempo para embarcarme en las alas de la eternidad. El deslizarse huidizo de lo existente humano implica una tremenda responsabilidad, pues fluyendo de cosa en cosa no siempre somos lo que debiéramos ser. Asoma aquí el acucioso interrogante acerca del sentido del hombre que, en cuanto persona existente, fluye individuo tras individuo, para ocultarse entre los bastidores de la historia. ¡Pero detrás de los bastidores está la esperanza!

IV. — EL LENGUAJE COMO RESPUESTA A LO EXISTENTE Y EL HORIZONTE PROGRESIVO DE ESTRUCTURAS SOCIO-CULTURALES

Lo existente no sólo se presenta como naturalmente conocido y afirmado; él aparece siempre *en un horizonte* más amplio y, en cuanto tal, la respuesta del hombre a su presencia es siempre la palabra, cada vez mejor elaborada. Palabra continuamente variante de acuerdo a las culturas, épocas, evolución de las ciencias y de las artes. En este sentido el hombre es palabra. La misma definición aristotélica, con respecto al hombre de "*Zóon logikón*", mejor que animal racional, significa "*Zóon éjon logon*" o sea, *animal que tiene la palabra*. La intuición de lo existente es inseparable de la palabra, tanto substantiva (expresando esencias concretas), cuanto cultural, indicando la fase progresiva de la evolución intelectual humana.

El hombre es hombre porque tiene lenguaje y gracias al lenguaje. Su respuesta a lo existente es comunicada, como signo, a los otros "yo" y los otros "yo" la comunican a mí. No se trata del sonido que también los animales emiten como emoción, sino de *la intencionalidad inherente al signo*. Así el hombre explica a los otros y se explica a sí mismo, es *exégeta de la realidad*, pertenece a una comunidad de personas en la cual la fidelidad al signo es verdad moral, cimentada en la verdad en el conocer y, por ende, en el ser³.

Con todo, la ambigüedad de algunos signos hace que el lector no siempre interprete al locutor o al escritor: es la condición humana con su miopía, apresuramiento, intereses creados... sin que esto implique una enfermedad endémica.

De cualquier manera, los signos nos son mera funcionalidad o cómoda coherencia o regla del juego: el signo, como palabra, expresa la intencionalidad de esencia y de existente. El lenguaje es la primera manifestación de nuestro conocer; lo naturalmente conocido se intuye simultáneamente cuando lo expresamos, de modo que no hay conocimiento naturalmente conocido sin palabra substantiva.

Así es el comienzo y la psicología infantil pone de relieve todo el empeño del infante de expresarse con gestos, sonrisas, sonidos a medida que el mundo se le hace inteligible. Pero el hombre, en su progreso, no se anquilosa en los primeros juicios, sino que evoluciona y el progreso de la cultura se manifiesta a través del lenguaje, cada vez más expresivo, refinado, deslindado e incisivo.

Hoy la palabra está en la pantalla del progreso y también de la investigación filosófica, que no puede pasar por alto una realidad tan asombrosa. Lo lamentable es que, en una era de especialización, nos estamos olvidando del todo. Así como la medicina debe ver al hombre sano o enfermo y no los ojos, o el estómago o el corazón... de un modo análogo corremos el riesgo que la semiología y la semántica se preocupen esmeradamente de la palabra o del signo *separándolo* de los juicios naturalmente conocidos, que captan lo existente.

³ C. A. VAN PEURSEN, *Orientación filosófica*, Herder, Barcelona, 1975, pp. 15-18 y 83-88.

El lenguaje es privilegio de la persona que sabe atribuir al signo o palabra un significado que trasciende la funcionalidad y va a lo profundo de la realidad. El hombre más que animal sociable es un animal hablante. ¡El milagro de la palabra! Ni tiene órgano propio, pero su función deriva del espíritu. ¡Por la palabra el hombre afirma la identidad de las cosas y hasta su propia identidad como respuesta natural al contacto con lo existencial! El afásico no se conoce a sí mismo. Y toda la transformación del mundo y de su mundo el hombre la logra a través de estos signos que son mucho más que soplos de voz o auxiliares de la memoria. El nominalismo de todos los tonos, al preocuparse de la palabra, omite propiamente lo que es más específico: la dimensión de profundidad, que deriva de la intuición de lo existente. Es tan importante la palabra que Dios mismo al revelarse al mundo se presenta a los creyentes como "Logos". El Evangelio o buena noticia también es palabra y así la Fe nos entra por los oídos como lenguaje de Dios: la revelación es palabra que expresa y contiene la verdad de Dios. En el mismo plano bíblico, Babel divide y Pentecostés une a los hombres por la coincidencia del lenguaje.

Siendo signo convencional o *ad libitum* es el hombre el que crea la palabra, variante según la cultura y las lenguas, pero siendo el contenido o concepto idéntico y traducible en los diversos idiomas con sus matices, flexiones y pausas que enriquecen la totalidad perceptiva desde el sentido a la afectividad, en una unidad y conexión indisoluble con lo existente. Omitiendo el paréntesis de los sofistas que hacen de las palabras un instrumento para convencer, aun al margen del ser y de la verdad, Platón, Aristóteles y la filosofía medieval hasta Ockham unen el lenguaje con la metafísica.

Pero el padre del terminismo, Guillermo de Ockham y la filosofía que arranca desde Hume nos ofrecen un nominalismo vacío, pues separan la palabra de lo existente, o esencia concreta, no experimentable por los sentidos, pero intuita por la persona humana. El nominalismo monofásico acentúa la importancia de lo concreto, pero como conjunto o suma de experiencias y no como visión de una esencia existente. Se llegará así a Ludwig Wittgenstein cuyas *Investigaciones lógicas* ya no se preocuparán del significado de la palabra y lo trocarán en funcionalidad o regla del juego. Así nace la filosofía analítica, con centro en Oxford, en la cual el análisis del lenguaje se centra en el lenguaje común y científico, con exclusión de la metafísica. Lo existente, en cambio, se trueca en palabra y el lazo unitivo es la metafísica: lo dicho anteriormente avala lo que afirmamos aquí y ahora. Lo importante es que se conserve la *fidelidad* entre la palabra y su interioridad metafísica, de otro modo la palabra llega a ser moneda falsa por los posibles equívocos y mentiras, debido a los intereses creados por la codicia del hombre y muy lejos de la luz de lo naturalmente conocido. Habrá que precaverse de las frases hechas y de las mentiras que degradan y despersonalizan al hombre ⁴.

⁴ GEORGES GUSDORF, *Filosofía del Linguaggio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970, pp. 7-50.

Digamos, pues, que el conocimiento naturalmente conocido es extremadamente uno e indivisible en su *epifanía de existente y palabra* que lo denota. Fue un error de muchos filósofos olvidar la totalidad del conocer como horizonte, para detenerse artificialmente en análisis de elementos que emergen con posterioridad, como consecuencia de estudio y reflexión. Porque el horizonte de lo existente, lógicamente posterior a la sensación e intelección, es lo primero en la conciencia psicológica.

Lamentablemente muchos filósofos cayeron en el error de la llamada teoría del mosaico analizando de entrada los elementos del conocer y olvidando lo existente, como el horizonte de lo naturalmente conocido. Se trata de un horizonte sin paréntesis y no constituido por una coherencia subjetiva, sino de una totalidad intuita por la persona humana. Este horizonte primero, común a todos, se ensancha luego en los diversos horizontes culturales, de acuerdo a las épocas, geografía, estirpes, circunstancias, etc. Pensemos en la evolución de lo que es el sol, fuera de lo que aparece en el juicio naturalmente conocido. Así el idólatra, los astrónomos antiguos y los científicos modernos han variado, mientras lo que aparece naturalmente no está sujeto al tiempo, porque las estructuras culturales no alteran la visión ingenua, pero fiel de un contenido esencial: el progreso no contradice lo que la naturaleza nos presenta primeramente, sino que lo explica siempre mejor sobre la primera base que se mantiene incommovible. Queda excluido así todo amago de relativismo.

Y queda bien en claro que el horizonte primero de lo naturalmente conocido que capta lo existente del mundo extramental puede ser ampliado indefinidamente por la filosofía y las ciencias, pero no alterado. Se trata, en efecto, de un punto de apoyo inconcuso, donde es posible apoyar la palanca del saber humano. La intuición de lo existente hecho palabra es la respuesta que la persona humana da al mundo extramental que pacíficamente invade su conciencia psicológica; es la base y un comienzo seguro, avalado por la naturaleza misma.

Los otros horizontes tienen sentido y valor porque se apoyan sobre lo primero y naturalmente conocido. Si por un absurdo impensable la naturaleza nos engañara, ya no habría horizonte válido, a pesar del genio del filósofo o de la especialidad del científico. ¡Todo sería una alucinación y todo nuestro esfuerzo habría arrojado un puñado de nada!

Pero ahí está lo existente, ante los ojos y su luz se une la luz de nuestro espíritu que intuye y a la expresión de nuestro lenguaje que responde con signos intencionales, que son la palabra.

Volvamos a la naturaleza y apuntemos en lo existente, naturalmente conocido y expresado, el horizonte indefinidamente ensanchable de la filosofía, de las ciencias, de la cultura.

OSVALDO FRANCELLO

Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco"

NOTAS Y COMENTARIOS

EL CARDENAL MERCIER (*)

I

EL HOMBRE

1. — *Pastor y patriota*

Hace cincuenta años, el 26 de enero de 1926 a las 15 hs., se extinguía dulcemente el Cardenal Desiderio Feliciano Francisco José Mercier. Tenía 74 años. Había nacido el 25 de noviembre de 1851 en Braine-l'Alleu, en Brabant, Valona.

Aquella vida, jalonada con un intenso y múltiple apostolado, culminaba con la gloria del Padre en la eternidad, y en una apoteosis pocas veces vista en la historia de los hombres. Todo el gobierno de Bélgica, con el rey Alberto y el mariscal Foch y el príncipe heredero (el actual rey Balduino) a la cabeza y una inmensa muchedumbre acompañaron el féretro del Pastor y Padre hasta su descanso en la catedral de Malinas.

¿Quién era este hombre, que con su muerte conmovía al mundo y a la prensa internacional?

Era el Cardenal Arzobispo de Malinas, Primado de Bélgica, que durante 20 años había gobernado su Arquidiócesis con sabiduría y abnegación, que había propiciado y realizado múltiples obras de apostolado, que había consagrado sus mejores esfuerzos a su clero y a su formación intelectual y religiosa desde el seminario, y que durante la guerra de 1914 había encarnado el espíritu y defendido los derechos de su pueblo con altura, decisión y con la fuerza de la razón frente a las tropas invasoras.

En sus últimos años, el ilustre Cardenal había trascendido las fronteras de Bélgica, para convertirse en el Cardenal de la Iglesia y del mundo. Su voz era oída y respetada en todos los ambientes de Europa, en los Estados Unidos y en el mundo civilizado, y en todos los ámbitos era recibido y honrado con doctorados y distinciones de universidades y gobiernos.

(*) Disertación pronunciada el 20-X-76 en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.C.A., con motivo de la inauguración de la "Cátedra Santo Tomás de Aquino".

A su muerte, un Presidente de Estados Unidos pudo decir que el Cardenal Mercier había elevado el nivel moral de los hombres. Pío X le enviaba un mensaje antes de morir, en el que afirmaba a Mercier “que él había salvado a la Iglesia”; y el rey Alberto de Bélgica lo llamaba “personificación del honor nacional, encarnación la más elevada y más pura del heroísmo cívico”.

II

LA ACTIVIDAD ACADEMICA DEL CARDENAL MERCIER

2. — *El “Curso de Alta Filosofía de Santo Tomás”*

Pero no menos extraordinaria y brillante que esta múltiple actividad pastoral y patriótica, fue la acción decisiva de Mercier en la renovación de la filosofía de Santo Tomás.

Preocupado por los errores crecientes de su tiempo, especialmente del materialismo, del idealismo y del positivismo, con una gran clarividencia, León XIII vio y señaló la doctrina de Santo Tomás como el venero de verdad filosófica y teológica para iluminar los problemas de su tiempo y, por eso mismo, como el antidoto eficaz contra los mencionados errores. En 1879 publica la célebre Encíclica “Aeterni Patris”, con la que instaura de nuevo el Tomismo en la Iglesia. León XIII enfatiza la vitalidad perenne de la síntesis filosófico-teológica del Aquinate, y a la vez da las pautas para la restauración del Tomismo en los diversos niveles doctrinario, histórico e integrador frente a los avances de las ciencias y conocimientos humanos. *Nova et Vetera* fue el lema de esta renovación tomista adoptada por León XIII: revivir el Tomismo en toda su fuerza perenne y proyectarlo sobre la cultura actual, para incorporar a aquél todos los aportes del pensamiento moderno.

Lovaina era la única Universidad Católica con carreras civiles, de Europa. El Papa, por eso, se empeña en que sea Lovaina la que inicie esta restauración del pensamiento del Aquinate. En agosto de 1881, a propuesta del Obispo de Tournai, Mons. Du Rousseaux, los Obispos de Bélgica designan a Desiderio Mercier —hasta entonces profesor del Seminario de Malinas—, para ocupar la cátedra de Santo Tomás. A los 31 años Mercier inicia en 1882 el *Curso de Alta Filosofía de Santo Tomás*, cátedra obligatoria para todos los alumnos eclesiásticos y para los estudiantes del doctorado de Filosofía y Letras y de Ciencias Políticas y Administrativas, y optativo para los demás.

Para darnos cuenta del clima en que Mercier inicia su ardua tarea, baste recordar lo que el mismo Mercier recuerda haber oído de uno de sus profesores de metafísica. Decía este profesor que él rechazaba el tradicionalismo y el ontologismo —errores de su tiempo—, pero que desgraciadamente no había nada con que reemplazarlos. Había una ignorancia total de la existencia y valor de la doctrina de Santo Tomás. Mercier, que ya conocía a Santo Tomás y a los escolásticos, principalmente de su tiempo, que habían iniciado la obra de restauración del Tomismo sobre todo en Italia, asume la responsabilidad de responder a tal afirmación: que había una respuesta a tales errores y una doctrina capaz de dar solución a los problemas de nuestro tiempo. Esa respuesta era precisamente su *Curso de Alta Fi-*

losa de Santo Tomás, con el cual quería demostrar que el Tomismo era una filosofía organizada sobre la evidencia de la verdad y, por eso mismo, capaz de refutar esos y otros errores y tener vigencia para el filósofo contemporáneo.

En la lección inaugural de su Curso, afirmaba: “A la filosofía de Santo Tomás se la reconoce por dos trazos bien característicos: el primero, la unión de la razón y la fe cristiana, y el segundo, la unión de la observación y de la especulación racional, la combinación del análisis y de la síntesis”. Cada año Mercier toma un tema distinto del Tomismo, sobre la base de un texto del Angélico Doctor: una parte de la *Suma*, un Comentario a Aristóteles, etc.

De Wulf, uno de sus primeros discípulos y colaboradores, decía de ese *Curso* de Mercier: “Enseguida se impone como maestro, como iniciador y como filósofo. Todo era nuevo en esta enseñanza, que tenía contra sí las apariencias de arcaísmo. Exponía los problemas filosóficos en su coyuntura contemporánea y presentaba las soluciones del Tomismo frente a las opiniones de un Wundt, de un Charcot, de un Taine, de un William James. Uno se sentía en la vida contemporánea (...). La discusión cerrada, a la vez defensiva y agresiva, colocaba en plena luz la fuerza de las posiciones presentadas. Los oyentes afluían —sin distinción de facultades— a estas lecciones libres (...). Los profesores se mezclaban con los alumnos”. (*Revue Néoscolastique de Philosophie*, mayo de 1926, consagrada a la personalidad y filosofía de D. Mercier, con motivo de su muerte).

3. — *Fundación de la Société Philosophique de Louvain, del Institut Supérieur de Philosophie y de la Revue Néoscolastique de Philosophie*

En 1888 Mercier funda la *Société Philosophique de Louvain*, cuyo propósito era el de agrupar a los antiguos alumnos del *Curso de Alta Filosofía de Santo Tomás* y fomentar los estudios filosóficos. Los primeros discípulos de Mercier se agruparon junto a él en la *Société* y fueron además sus primeros y brillantes colaboradores: Maurice De Wulf, Desidère Nys, A. Thiery y S. Deploige.

Con la *Société* Mercer fundó también la *Revue Néoscolastique de Philosophie*, que tantas y tan buenas monografías y trabajos ha publicado en sus ya casi cien años de existencia. Desde hace varios lustros sale con el nombre de *Revue Philosophique de Louvain*.

En 1890 Mercier organiza provisoriamente el *Institut Supérieur de Philosophie*. Se inicia de una manera brillante. De acuerdo a las directivas del fundador, la enseñanza de las ciencias debía unirse a la de la filosofía. Así, junto a George Mivart, que dictaba Introducción a la Filosofía de la Naturaleza, hombres eminentes en ciencia daban conferencias sobre matemáticas, física, química, etc. En 1893 Mercier confiere forma definitiva a su *Institut*, que tan vigorosamente iba a desarrollarse bajo su clara y firme dirección. Un número creciente de profesores, muchos de sus antiguos discípulos, se fueron agrupando bajo la dirección del maestro, quien ejercía sobre ellos una vigorosa influencia, proveniente de su sabiduría, prestigio intelectual y don de mando.

Con ellos comenzó a redactar su célebre *Curso de Filosofía*, el cual, traducido a muchos idiomas, en repetidas ediciones, iba a constituirse en uno de los manuales clásicos de la materia en universidades y centros superiores de estudios católicos y también no católicos en todo el mundo. Aún hoy conserva su vigencia. Mercier redactó los volúmenes correspondientes a: 1) *Criteriología*, 2) *Lógi-*

ca, 3) *Metafísica* y 4) *Psicología* (en dos tomos); De Wulf compuso la *Historia de la Filosofía Medioeval* (tres tomos); y Nys, *Filosofía de la Naturaleza* (dos tomos). La elevación de Mercier al Episcopado interrumpió la publicación de este *Curso* que debía complementarse con la *Ética* y otras partes de la filosofía.

Con la colaboración de aquellos autores Mercier publicó también el *Manual de Filosofía*, en dos tomos, síntesis del *Tratado*, y que comprende todas las partes de la filosofía. Esta obra ha sido traducida a muchos idiomas y reeditada muchas veces y ha sido adoptada como texto de filosofía en muchos institutos, incluso en nuestro país.

4. — *Dificultades y tribulaciones*

Como a todas las obras de Dios, tampoco faltó a la de Mercier y a su inspirador, el signo de la contradicción y del sufrimiento. Después del comienzo brillante y avasallador de su Instituto y de sus obras colaterales, comenzaron a caer sobre él y sobre su creador las dificultades en la propia Universidad de Lovaina y en Roma. La personalidad de Mercier era demasiado grande para no despertar susceptibilidades y celos.

Sin embargo, las dificultades y contradicciones a la obra de Mercier fueron tantas y tan fuerte la oposición en la Universidad y en la Congregación Romana de estudios, que detuvieron en gran medida la marcha y el desarrollo del Instituto durante unos años. Por momentos el *Instituto* quedó casi sin alumnos, y Mercier aprovechó ese tiempo para redactar algunas de sus obras. Sin embargo, ninguna de esas dificultades logró doblegar su acerado espíritu. El 12 de mayo de 1924, dos años antes de su muerte, en el día del cincuenta aniversario de su sacerdocio, él daba el secreto de su constante serenidad en todas las dificultades de su vida. "Como todo el mundo, dijo entonces, yo he gozado y yo he sufrido en mi vida, pero jamás me he sentido desgraciado. Ni en los años de guerra, ni en las pruebas, ni en los triunfos, he cesado de guardar, en lo más íntimo de mi ser la tranquilidad, la seguridad, la paz... ¿Queréis saber el secreto de llegar a la fuente de la serenidad cristiana?: ella reside en la donación consciente de sí a la bondad de Dios". Mercier se había entregado a Cristo con una sinceridad total y había llegado a vivir su vida cristiana en la luz radiante de la fe y en el fuego de su caridad.

Recién en 1897, cuando al Cardenal Mazzella, Prefecto de la Congregación de estudios —hoy de la Educación Católica— sucede el Cardenal Satolli, Mercier es rehabilitado en Roma y vuelve a gozar de la confianza de León XIII. Satolli había formado parte del grupo tomista, constituido por León XIII cuando aún era Arzobispo de Perugia.

Satolli, como buen tomista, apreció la obra magnífica de restauración del Aquinate de Mercier en el más alto nivel, comprendió la importancia decisiva de su *Institut Supérieur* y comprendió la vacuidad de las objeciones contra su enseñanza (por ejemplo, que sus programas no coincidían con los de los Institutos Romanos y que la docencia no se hacía en latín), y también comprendió los celos y envidias de que el ilustre fundador había sido objeto. Desde entonces, las relaciones con la Congregación y León XIII se hicieron cada vez más comprensivas. León XIII lo apoya y lo ayuda aun económicamente.

El ilustre fundador que, junto al Instituto había fundado también el Seminario León XIII para albergar a los seminaristas que estudiaban en él, erigió los edificios de ambas instituciones y fue el rector del uno y del otro hasta su exaltación al Episcopado en 1906.

5. — *El Obispo y el Cardenal*

La clarividencia de Pío X descubre la rica y profunda personalidad sacerdotal e intelectual de Mercier, así como sus dotes de gobernante. En 1906, de simple sacerdote, lo eleva a la sede arzobispal y primacial de Malinas, y poco después le confiere el Capello Cardenalicio.

La vida silenciosa del filósofo y del rector del Instituto y del Seminario se interrumpe, para dar lugar a una nueva vida, la del Obispo y Cardenal, cuya acción y apostolado habrían de cubrir todo el ámbito del apostolado pastoral de su diócesis y trascenderlo con su influencia decisiva en toda la Iglesia y el mundo civilizado. Desde entonces Mercier tiene un lugar en la historia de la Iglesia y del mundo.

III

LA ACTIVIDAD FILOSOFICA DE MERCIER EN LA RESTAURACION TOMISTA

6. — *El sentido de la restauración de la filosofía de Santo Tomás en Mercier*

Sin embargo, el profesor de la *Cátedra de altos estudios* y el fundador del *Instituto Superior de Filosofía* ocupa otro sitio, menos visible, pero de no menos trascendencia para la vida intelectual de la Iglesia, en la Historia de la Filosofía y sobre todo en la historia de la restauración de la filosofía de Santo Tomás, cuyo aniversario celebraremos en 1979, a los cien años de la *Aeterni Patris* de León XIII.

Nada más ajeno al pensamiento de Mercier que la adopción de los textos de Santo Tomás por su mera autoridad. Ya en su clase inaugural del curso de 1882 recordaba, con un texto de la *Suma* de Santo Tomás que “el lugar de la autoridad, que se funda en la razón humana, es el más débil de todos”.

El fundador del Instituto quería una filosofía tomista repensada y viva, erigida sobre sus propios principios, a su vez fundados en la evidencia, y proyectados en su desarrollo sobre los nuevos datos de las ciencias y de la cultura contemporáneas: un Tomismo renovado en la fuerza de sus propias evidencias primeras, revitalizado en todo su vigor, y a la vez en su capacidad de asimilar en su sistema los auténticos aportes de las ciencias y de la cultura actuales. El Tomismo no puede rehabilitarse con la mera repetición de las fórmulas del Aquinate, es menester rehacerlo desde sus fundamentos con un pensamiento articulado en todos sus pasos en las evidencias del ser o verdad trascendente.

La vigencia actual le viene a la doctrina tomista, afirma Mercier, de estar elaborada por la inteligencia, abierta a la evidencia o manifestación inmediata del ser o verdad trans-subjetiva y a sus exigencias ontológicas. Toda la Metafísica

sica, la Psicología, la Filosofía natural y la Ética no se constituyen apriori, sino como la aprehensión cabal del ser trascendente en sus diversos sectores, desentrañados en sus constitutivos y causas intrínsecas y extrínsecas y en sus consecuencias.

La sistematización del Tomismo está determinada desde la trascendencia de su objeto: no está elaborado apriori a partir de determinados presupuestos, arbitrariamente adoptados, sino por la evidencia con que, desde su trascendencia, lo determina la inteligibilidad o verdad del ser y debe-ser. Por eso, la Filosofía tomista vale, no por la mera autoridad de Santo Tomás que la ha formulado, sino ante todo porque expresa la filosofía connatural de la inteligencia humana, la que ella elabora cuando se atiende a la sola evidencia de la verdad objetiva y de sus implicancias expresadas en el argumento metafísico.

El mérito de Santo Tomás es precisamente ése: haber ubicado la inteligencia en su objeto formal propio y haber elaborado, en la luz de su verdad, un sistema; el cual, por eso mismo, resulta todo él estructurado, fundado y alimentado por la savia de la realidad del ser trascendente e inmanente en todas sus proyecciones. El Tomismo no es una creación apriori, una manera de interpretar la realidad mundana, humana y divina, una *Weltanschauung* o concepción del mundo, sino todo lo contrario: una ajustada y fiel aprehensión de esa realidad total, siquiera sea en algunos puntos fundamentales.

7.— *El desarrollo de la Filosofía Tomista*

Mercier entendió muy bien que el Tomismo no es una repetición de un sistema ya hecho, al que sólo cabe conocerlo bien o a lo más repensarlo y profundizarlo en sus propios principios y en su síntesis; al contrario, comprendió muy bien que se trata de reavivar ese pensamiento y hacerlo un pensamiento alimentado por principios verdaderos, insertados y nutridos por la realidad trascendente y que, por eso mismo, es fecundo, abierto siempre a nuevos aspectos de lo real, a nuevas conquistas o asimilaciones de facetas ontológicas o deontológicas ocultas del ser trascendente. En una palabra, comprendió que se trata de un pensamiento en continuo crecimiento y abierto sin cesar a nuevas posibilidades de enriquecimiento y desarrollo.

He aquí cómo resume el propio Mercier el valor del pensamiento tomista y su restauración: "No se trata de volver atrás ni servirnos del pensamiento de un maestro, aunque ese maestro sea Santo Tomás (...). Cuando después de un examen se llega a la conclusión de que una doctrina representa el más grande esfuerzo del pensamiento, la solución más ajustada a los problemas primordiales del espíritu, es un deber suscribirlo, so pena de traicionar la verdad (...). El pensamiento filosófico no es una obra acabada, es viviente como el espíritu que lo concibe. No es una suerte de momia enterrada en una tumba, en torno a la cual no tendríamos más que montar guardia, sino un organismo siempre joven, siempre en actividad, y que el esfuerzo personal debe mantener, alimentar, para asegurar su perpetuo crecimiento" ("*La Philosophie Néoscolastique*", en la *Revue Néoscolastique de Philosophie* de 1894, págs. 16 y siguientes).

La realidad histórica cambiante, el desenvolvimiento de las ciencias y de las técnicas, la acumulación de sus aportes, las variaciones y riquezas de la cultura, han de poner los ojos del tomista en constante observación y análisis crí-

tico de esas nuevas realidades o modalidades enriquecedoras, para su incorporación al sistema, previa crítica para apreciarlas en su exacta verdad. Porque, precisamente por ser una síntesis sistemática, estructurada en la mente por la evidencia de la verdad trascendente, cualquier nuevo aspecto de la verdad o exigencia de la misma, encuentra en la filosofía del Angélico el lugar exacto, donde adquiere, por eso mismo, toda su significación ontológica. Cualquier verdad descubierta, no importa por qué filósofo y en qué formulación, se ubica con toda justeza en el Tomismo y logra en él toda su vigencia y alcance dentro de la verdad total, como no lo habría logrado en el pensamiento del propio descubridor.

8. — *El estudio de las ciencias para su integración en la filosofía*

Mercier estaba convencido de esta vigencia y vitalidad del Tomismo. Desde un principio asoció a la enseñanza de la Filosofía la de las ciencias positivas en su Instituto. No se trataba de confundir los dos conocimientos, al contrario, de que, conservando cada uno su especificidad propia, se buscara una síntesis integradora de los mismos para lograr así un enriquecimiento del saber filosófico, mediante un contacto con el científico. "Es necesario que la unión (de muchos) supla la insuficiencia de un trabajador aislado, y que los hombres de análisis y de síntesis se reúnan para crear, por un contacto cotidiano y una acción mancomunada, un ambiente apropiado al desarrollo armonioso de la ciencia y de la filosofía".

El mismo Mercier asistió en París a cursos de ciencias biológicas y de psicología experimental, para fundamentar y desarrollar mejor sus estudios y trabajos de psicología racional o filosófica. Eminentes científicos fueron llamados a colaborar y a dar cursos y conferencias en el *Institut Supérieur*. De este modo el Tomismo lograba presentarse en toda su vitalidad y actualidad frente a los problemas científicos de su tiempo.

9. — *La confrontación del Tomismo con los sistemas de filosofía vigentes en su tiempo*

Más todavía que con las ciencias, Mercier quiere poner en contacto el Tomismo con otros sistemas filosóficos vigentes en su tiempo. Buscaba con esta confrontación y discernimiento señalar críticamente los aspectos positivos y negativos de tales concepciones a la luz de la verdad tomista. No se trataba de menospreciar tales sistemas, sino de exponerlos con toda objetividad y discriminarlos y valorarlos a la luz de la crítica. Para realizar tal obra el Tomismo le ofrecía sus principios sustentados en la verdad, los cuales salían enriquecidos y fortalecidos con esta crítica. En el artículo citado de la *Revue Néoscholastique*, dice Mercier que es tan injusto omitir en Historia, la filosofía de la Edad Media, como la filosofía moderna. "Los neo-escolásticos deben estar en contacto con sus contemporáneos. Averroes, Siger De Bravante están muertos, pertenecen a la Historia, pero Kant, Spencer, Comte, viven constantemente en los medios intelectuales contemporáneos y su espíritu está esparcido en la atmósfera que respiramos. Testimoniáramos que tenemos poca fe en la solidez y eficacia de nuestra doctrina, si temiéramos confrontarla con ella" (*Bilan philosophique au dix-neuvième siècle, en la Revue Néoscholastique* de 1900, pág. 327).

Así, con toda meticulosidad y objetividad, estudió Mercier el Cartesianoismo, el Kantismo y el Positivismo, tan en boga en su tiempo. A propósito de la objetividad y seriedad con que Mercier trata a Kant en su *Criteriología*, un artículo de *Kantstudien* decía en 1900: "El Kantismo está habituado a ser insultado en las obras tomistas y raramente encuentra en ella un estudio serio a sus problemas. Ahora bien, tenemos aquí un libro, que en todas sus partes se ocupa de una discusión de principios y realmente científica del Kantismo". De este modo Mercier lograba poner en claro que el Tomismo no era una Filosofía válida para el siglo XIII solamente, sino para todos los tiempos.

De todas las posiciones filosóficas de su tiempo, Mercier entiende que la que más debe ser combatida es el Positivismo, precisamente porque, so pretexto del desarrollo de las ciencias, pretende negar cabida a la filosofía en el conocimiento científico. Con gran precisión distingue nuestro autor entre las *ciencias positivas* y el *positivismo*, que nada tiene que ver con aquéllas; es una posición apriori, no científica, que, sin fundamento y contradictoriamente, niega todo conocimiento de la realidad que no sea el de los fenómenos.

10. — *El afianzamiento y desarrollo de la obra de Mercier en el Instituto*

Desde un comienzo Mercier comprendió que no podía realizar él solo la restauración tomista y menos darle forma perdurable en el tiempo. Con sus mejores discípulos fundó el *Instituto Superior de Filosofía*, que durante más de 80 años ha dado tantos y tan buenos frutos y tan gran prestigio al Tomismo.

A los primeros maestros, colegas de Mercier: De Wulf, Nys, Thery, Deploige, siguieron Defourny, Raeymaeker, Van Steenberghen, Dopp, Van Riet, Dondeyne, De Waelhens, y muchos otros. Al *Curso de Filosofía* y al *Manual de Filosofía* de los fundadores, han seguido sin cesar nuevos Cursos e innumerables obras, monografías y trabajos, que en los últimos tiempos han cubierto de hecho todos los sectores de la filosofía, siempre con esa impronta de modernidad, con que Mercier quiso presentar al Tomismo frente a la filosofía y a las ciencias actuales.

También al Instituto, a través del P. Breda, le ha cabido el honor de guardar los innumerables manuscritos de Edmund Husserl y asumir la responsabilidad de su publicación en una edición crítica, realizada por los mejores especialistas.

11. — *La influencia de Mercier en la República Argentina*

El pensamiento y la obra de Mercier han ejercido una profunda influencia en la renovación tomista y en la renovación espiritual en la República Argentina. Los escritos pastorales del Cardenal de Malinas, sobre todo "*A mis seminaristas*" y "*La vida espiritual*" —retiros predicados por el Cardenal a sus seminaristas y sacerdotes— han constituido, durante muchos años y aún ahora, el alimento espiritual del clero de nuestro país. En este sentido, Mercier es un renovador de la vida espiritual, centrándola en las fuentes mismas de la gracia, de los dones del Espíritu Santo y de todo lo que hace a la vida de Dios en los hombres. Y dentro de este contexto estrictamente sobrenatural, ha sabido ubicar la misión y la grandeza del sacerdocio, como institución dispensadora de toda esa vida.

En cuanto a la filosofía, antes de Maritain —que tan poderoso y decisivo influjo ha ejercido en la instauración del Tomismo en nuestro país— Mercier fue quien abrió los primeros surcos y alentó los primeros esfuerzos de quienes, en la República Argentina —sobre todo los seglares— comenzaron y se dedicaron al estudio de Santo Tomás. Sus libros y su Revista se difundieron mucho en nuestros ambientes, de Buenos Aires y de Córdoba sobre todo, y tal vez, más que en ninguna parte en los Cursos de Cultura Católica, donde su figura señaera ejerció un vigoroso y fascinante influjo. Todos los hombres de mi generación, en mayor o menor grado, somos deudores en nuestro Tomismo, de Mercier. La lectura de sus obras estuvo en nuestros primeros pasos dados en busca del venero de Santo Tomás.

Pero más que sus propios escritos, fue la figura misma de Mercier, quien ejerció un influjo realmente poderoso en los jóvenes de entonces que se iniciaban en el Tomismo. Mercier era el tomista de nuestro tiempo. Cuando llegó a ser Cardenal de la Iglesia y su personalidad se agigantó al constituirse en defensor del derecho de su pueblo en la primera guerra, el Tomismo que nutría y fortalecía sus principios en su magnánima y brillante actuación, logró constituirse y encarnarse de una manera descollante en él. Y es precisamente en esa época, en que la figura de Mercier se agranda y se constituye como el Cardenal y el hombre de ese momento, en que sus obras filosóficas y su pensamiento se difunden, penetran e influyen decididamente en nuestro país.

12. — *Conclusión*

Hoy, a los cincuenta años de la muerte de su ilustre Fundador, y a los setenta de que él debiera dejarlo al hacerse cargo de la Arquidiócesis de Malinas, el *Instituto Superior de Filosofía de Lovaina* se ha ido enriqueciendo con nuevas cátedras, con nuevos planes de estudios modernizados, hasta colocarse entre los centros más serios y de más elevado nivel de filosofía en el mundo. Y ello sin duda, gracias al espíritu de fidelidad y renovación del pensamiento de Santo Tomás, con que le diera forma y lo insuflara la clarividencia y la fuerza de su ilustre y genial fundador. Ya en el artículo primero de la *Revue Néoscolatique*, antes citado, asumiendo el lema *Nova et Vetera* de León XIII decía Mercier que había que conciliar “las lecciones de la sabiduría antigua con los descubrimientos y las investigaciones de nuestros contemporáneos”.

Este espíritu de Mercier se nutre y sustenta en los principios de la filosofía de Santo Tomás, asumidos con fidelidad, pero a la vez repensados y revitalizados en toda su fuerza originaria (*Vetera*) y simultáneamente proyectados al mundo de la filosofía, de la ciencia y de la cultura actuales (*Nova*), con la confianza en su vigencia y validez perennes, que le vienen de la luz de la verdad, que los ilumina y les confiere vitalidad y fuerza para todos los tiempos.

Con la impronta de este espíritu del ilustre fundador, el *Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* ha continuado con vigor creciente su magnífica obra de mantener vivo y actual, proyectándolo sobre todas las manifestaciones de la cultura contemporánea, el pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino.

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Conocíamos ya la obra de Mittelstaedt en su primera edición original (*Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim, 1963) y en su versión castellana tomada de la segunda original (Madrid, 1969); esta traducción inglesa¹ está tomada de la cuarta edición alemana de 1975, pero incluyendo algunas correcciones y ampliaciones introducidas por el mismo autor con ocasión de esta edición. La obra tiene su origen en cursos dados por Mittelstaedt en Munich y Colonia, entre 1962 y 1974, acerca de algunos problemas que la física contemporánea presenta con relación a la filosofía; entendiendo el autor por física “moderna” —expresión sorprendentemente inadecuada— la derivada de las teorías relativista y cuántica. Precisamente en ellas centra su apreciable trabajo, pues serán los temas de: espacio y tiempo (cap. I), las geometrías euclídea y riemanniana (cap. II), el proceso mecano-cuántico de medición (cap. III), el concepto de substancia (cap. IV), la ley de causalidad (cap. V), y de la relación entre lógica tradicional y lógica cuántica (cap. VI), aquellos que centrarán su atención. Distribución temática que se explica naturalmente cuando se considera que los temas básicos de la actual filosofía de la ciencia son, justamente, los de espacio y tiempo (con especial referencia al concepto de simultaneidad) y sus derivados (por ej. el de la “verdadera” geometría), y el de la discreción de los procesos dinámicos, traídos a primer plano por la solución de Planck al problema del “cuerpo negro” y su generalización en la teoría cuántica, con especial referencia ahora al principio de incertidumbre, la relación observador-observado, el concepto de substancia y el tema de la causalidad, y que incluso ha obligado —fundamentalmente en base al papel preponderante que adquiere así el concepto de probabilidad— a recurrir a lógicas plurivalentes, tema este en el cual se han introducido las mayores mejoras de la actual edición. El tratamiento de los temas es conciso sin perder en momento alguno la claridad expositiva; pero, sobre todo, se trata de una obra en la cual el autor, tras ofrecer sus propias soluciones, provee al lector de material e ideas suficientes como para motivarle hacia posteriores hallazgos. La perspectiva adoptada es la de un físico enfrentando el problema de los fundamentos de la física contemporánea desde la filosofía de Kant, ya sea tomada ésta como apoyo de su crítica, ya como patrón de contraste de ideas. Esta nueva edición está notablemente mejorada con relación a la primera alemana, especialmente con el agregado de nuevos temas (hemos mencionado ya el caso del tema lógico) lo que ha conducido, entre otras cosas, a redistribuir los capítulos I y II primitivos (“Die Relativitätstheorie” y “Raum und Zeit”, ahora “Space and time” y “Euclidean and Riemannian geometry”, respectivamente), y al agregado de numerosas referencias al pie de página. Claro es que el aprovechamiento integral de la obra exige conocer las teorías analizadas y su matemática elemental; supuesto lo cual recomendamos vivamente su lectura.

* El desarrollo técnico de la cibernética ha conducido a aplicaciones tales como para haber suscitado problemas éticos, y la refinación cada vez mayor de sus fundamentos teóricos ha provocado ya la curiosidad primero, la necesidad

¹ PETER MITTELSTAEDT, *Philosophical problems of modern physics*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht, Holland - Boston, S. S. A., “Synthese Library”, vol. 95, 1976, X + 211 páginas.

después, de su confrontación con la filosofía, pues a su modo ambas disciplinas intentan alcanzar estratos los más profundos del ser y quehacer del hombre. Los intentos han sido hasta ahora más bien esporádicos, y bienintencionados más bien que importantes en sí mismos; de aquí que Frank² se proponga ahora una aproximación más sistemática a ambos saberes, utilizando un método simple y casi obvio: preguntar qué es filosofía y qué cibernética, a fin de intentar luego las comparaciones pertinentes, y esto lo hace partiendo desde su propio punto de vista de especialista en cibernética, situación de la cual es bien consciente y le hace confesar, con modestia, que su publicación se justifica sólo por la circunstancia de que con la obra no pretende ofrecer un trabajo *stricto sensu* filosófico. De este modo y prudentemente, parte de las dos preguntas que se imponen: ¿Qué es filosofía? ¿Qué es cibernética? Por razones de oportunidad sólo haremos referencia a la primera cuestión, pues a la segunda ya responde el autor ampliamente y no es el caso ahora de seguirlo o criticarlo aquí; por otra parte, es la primera pregunta la que constituye el punto clave del cual depende el juicio sobre la obra toda. Pues bien, como punto de partida no le queda a Frank sino preguntar a los filósofos qué es filosofía. ¡Menuda tarea! Pero el autor la afronta con un criterio práctico: tiene a mano un pensador que no sólo ha publicado un estimable tratado titulado justamente *Was ist Philosophie?* sino que, además, era un notable matemático: Bernard Bolzano. No solamente desde esta doble perspectiva le ha de haber atraído Bolzano, sino aún desde el punto de vista psicológico, pues ambas situaciones son similares en su punto inicial: a poco que haya recorrido Frank la literatura pertinente, debe haberse sentido solidario con Bolzano, para quien: "Si para responder a esta pregunta —lo que a muchos podría parecer por cierto lo más adecuado— quisiéramos volvernos a nuestros autores filosóficos mismos, mal nos avendría" (p. 21). Como se comprende inmediatamente la solución que Bolzano dé a su inquietud dará la tónica filosófica a toda la obra de Frank. Y precisamente la concepción que Bolzano tiene de la filosofía es de tipo netamente socrático ya que, dice, "Filosofía es la ciencia de la conexión objetiva de todas aquellas verdades en cuyos fundamentos últimos nos damos como cometido penetrar en lo posible, para así volvernos más sabios y mejores" (p. 25). Y si es posible —y necesario— estar en desacuerdo con esta única caracterización, no obstante ella conviene perfectamente, a nuestro criterio, con lo que de relación existe entre filosofía y cibernética: es decir, según son los procesos de percepción y de pensamiento, y las aplicaciones prácticas de los conocimientos en cuanto relacionados con la ética. Esto se hace claro, por ej., en la definición que de cibernética da Schmidt: "La cibernética es la construcción de sistemas técnicos con el fin de objetivar en lo físico nuestra relación psicofísica fundamental con la naturaleza" (p. 30); siendo suficiente aceptar, con el mismo Frank, que "en una palabra: la cibernética es la teoría o técnica de la información y de los sistemas elaboradores de mensajes" (p. 39). Uniendo a esta definición aquella citada de Bolzano para la filosofía, desarrolla Frank una obra amplia en sugerencias, asensiones y disensiones, que permiten al lector tanto hacerse cargo de los problemas —casi resumidos en el tema de la información— cuanto ensayar su propia toma de posición. Se disenti- tirá con Frank casi necesariamente, pero no podrá dejarse de alabar su prudencia constante en todo lo largo de la obra en lo relativo a la relación que

² HELMAR G. FRANK, *Cibernética y filosofía*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1974, 243 páginas.

busca, y esto le acontece simplemente porque es consciente tanto de no ser un filósofo profesional cuanto de las limitaciones propias de la cibernética. Estamos, por consiguiente, frente a una obra digna de ser leída y meditada.

* De entre las dos grandes teorías físicas que se vienen repartiendo la atención en lo que va de nuestro siglo: relativista y cuántica, es sin dudas esta última la que continúa provocando la atención de científicos y filósofos desde los más diversos ángulos y una vez sosegada un tanto la llamatividad peculiar de la primera. Este volumen³ es un buen ejemplo de la diversidad de problemas filosóficos —para denominarlos genéricamente— que motiva la teoría cuántica. Y es, además, un importante volumen, dada la cantidad y calidad de los trabajos que contiene. Los cuales trabajos aparecen agrupados en tres secciones:

Part I/Logic, con trabajos de G. Kreisel (A notion of mechanistic theory), R. Fraisé (Essai sur la logique de l'indéterminisme et la ramification de l'espace-temps), H. Putnam (How to think quantum-logically), G. M. Hardegre (The conditional in quantum logic), D. J. Foulis-C. H. Randall (Empirical logic and quantum mechanics) y R. J. Greechie (Some results from the combinatorial approach to quantum logic).

Part II/Probability, con trabajos de J. M. Jauch (The quantum probability calculus), Z. Domotor (The probability structure of quantum-mechanical systems), T. L. Fine (Towards a revised probabilistic basis for quantum mechanics), T. Bastin (Probability in a discrete model of particles and observations), N. D. Cartwright (Superposition and macroscopic observation) y O. Bjornestad (A note on the soc-called yes-no experiments and the foundations of quantum mechanics).

Part III/Completeness, con trabajos de A. Fine (On the completeness of quantum theory), B. C. van Fraassen (The Einstein-Podolsky-Rosen paradox), P. Suppes-M. Zanotti (Stochastic Incompleteness of quantum mechanics), R. W. Latzer (Errors in the no hidden variable proof of Kochen and Specker), D. J. Ross (Operator-observable correspondence), J. Bub (Randomness and locality in quantum mechanics), W. Demopoulos (Fundamental statistical theories), A. Landé (Why the world is a quantum world) y P. Supes-M. Zanotti (On the determinism of hideen variable theoris with strict correlation and conditional statistical independence of observables).

Una amplia "Bibliography on the history and philosophy of quantum physics", recopilada por D. R. Nilson —a cuya labor pueden estar agradecidos todos cuantos se ocupen del tema, pues hallarán allí, ordenadas por temas, 944 publicaciones— y los acostumbrados índices de nombres y de materias, completan la obra.

Como pueden verificarse a través del elenco de contribuciones, los temas lógicos siguen gozando de gran interés, lo cual se explica no sólo por los problemas *físicos* de la teoría cuántica sino también por la matemática a que debe recurrir; para el caso son ejemplos los artículos de Foulis y Randall y de Greechie.

³ PATRICK SUPPES (editor), *Logic and probability in quantum mechanics*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht, Holland - Boston, U. S. A., "Shynthese Library", vol. 78, 1976, XV + 541 páginas.

De paso, el interés por la lógica aquí queda bien registrado por Putnam desde el comienzo mismo de su trabajo, donde propone la siguiente "proporción": geometría/relatividad general = lógica/mecánica cuántica.

Mas puesto que la mecánica recurre constantemente a expresarse en función de enunciados probabilísticos, la sección dedicada al tema es, en extensión, equivalente a la de lógica. Es notable que el carácter probabilístico de la función de onda según Schrödinger —como lo pone de manifiesto aquí Fine— sólo tímidamente fue originalmente propuesto por Born y bastante posteriormente adquirió la debida importancia, y esto según un doble planteamiento, que bien destaca Jauch: según el *cálculo* de probabilidades, y según la *teoría*. El primer aspecto parece ya haber sido aclarado suficientemente en tanto considerado el lado práctico de la cuestión; el segundo: la teoría, ya no significa un estado de cosas satisfactorio en cuanto parece que aún sigue oscilando, en el fondo, entre los extremos marcados por la muy seria y clásica opinión de Laplace ("Al fin de cuentas, la teoría de la probabilidad es sólo el sentido común reducido al cálculo") y la más humorística pero no menos profunda de B. Russell ("Probabilidad es el concepto más importante de la ciencia moderna, especialmente porque nadie tiene la más ligera noción de lo que significa").

Pero al fin de cuentas es reconfortante comprobar que es la *Part III* de este volumen la de mayor extensión y dedicada a la integridad de la teoría cuántica; y decimos reconfortante porque aquí se vuelve uno a reencontrar con un panorama general, más comprehensivo del problema suscitado por la teoría. Frente a los trabajos más delimitados de ambas Partes anteriores, los de Fine, van Fraassen, Ross o Landé —por ejemplo y para nombrar los que nos parecen más destacables— nos vuelven a colocar, por así decirlo, en el centro del escenario. Pero quede repetido: todo el volumen es importante para el tema. La mayor parte de los artículos (17 sobre 21 totales) ya habían aparecido en el vol. 29 de la revista *Synthese*.

* Conocen ya nuestros lectores la magnífica edición que de la *Correspondencia* de Newton está llevando a cabo la Royal Society, pues ya hemos comentado en estas mismas páginas los volúmenes anteriores (SAPIENTIA, 1964, XIX, 141 y 1968, XXIII, 304). Con algunos años de separación aparece ahora este quinto tomo⁴, abarcando los años 1709 a 1713; período que, al decir de los propios curadores de la edición, es el más importante en la vida de Newton, desde el punto de vista bibliográfico. En efecto, es precisamente durante este tiempo cuando se produce la revisión y edición final: la famosa tercera edición, de los *Principia*; las vicisitudes de esta preparación se pueden seguir ahora paso a paso gracias a la abundante correspondencia, aquí inserta, habida entre Newton y Roger Cotes, y donde este último se muestra como extremado curador, pues en los cuatro años que llevó la revisión y preparación (desde la primera carta del 18 de agosto de 1709 hasta la última del 31 de marzo de 1713) cumplió su labor con ejemplar dedicación, demostrando haber leído juiciosamente el texto original enviado por Newton, proponiendo a continuación decididamente —y esto es lo más notable— una amplia serie de correcciones y adiciones. Aceptadas en gran parte por Newton, estas observaciones de Cotes tuvieron como resultado

⁴ *The correspondence of Isaac Newton*, vol. V: 1709-1713, edited by A. Rupert Hall and Laura Tilling, Cambridge, published for The Royal Society at the University Press, 1975, LI + 439 páginas.

no sólo una mejor redacción de los *Principia* sino que también obligaron a Newton a aclarar sus propias ideas, en primer lugar con respecto a temas específicos de la obra, pero también con relación a lo que llamaremos su filosofía de la ciencia. Constituirá un buen ejercicio para el lector interesado comparar esta amplia correspondencia con la edición crítica que de los *Principia* llevarán a cabo recientemente Cohen y Koyré (cfr. nuestro comentario en *SAPIENTIA*, 1973, XXVIII, 143). Si bien todo lo dicho justifica más que de sobra el interés de este nuevo volumen, otros temas ayudan a mejor comprender la personalidad de Newton; así, resultan curiosas las cartas referidas a su ocupación en la Casa de la Moneda, por ejemplo; o el apéndice en el cual aparece la rendición de cuentas por la impresión de la referida tercera edición de los *Principia* (del cual se tiraron 711 copias!). Este volumen Vº alcanza hasta la carta nº 1003, y a juzgar por el período abarcado, estimamos que aún deben faltar por publicar al menos un par de tomos para llegar a la fecha de la muerte de Newton (1727). Como en los casos anteriores, la edición, a gran formato, es digna del hombre a quien se quiere honrar.

* Recoge este volumen⁵ los *Proceedings of the second conference of the International Society for the Study of time*, Lake Yamanaka, Japón, 1 a 7 de julio de 1973; y en forma análoga a lo acontecido con la primera de dichas conferencias (cfr. nuestro comentario al vol. I, *SAPIENTIA*, 1973, XXVIII, 145). Amplia ha sido la respuesta a la convocatoria, tal como lo muestran las numerosas colaboraciones aquí reunidas bajo una temática que va desde "Aging" (*H. B. Green*, Temporal stages in the development of the self; *R. Kastenbaum*, Time, death and ritual in Old Age), hasta "Society" (*H. Nowotny*, Time structuring and time measurement: on the interrelation between timekeepers and social time; *G. Trommsdorff y H. Lamm*, An analysis of future orientation and some of its social determinants), pasando por "Biological rhythm" (*C. P. Richter*, Astronomical references in biological rhythms; *G. Schaltenbrand*, Cyclic states in biological space-time fields), "History of ideas" (*P. E. Ariotti*, The concept of time in western antiquity; *D. W. Dauer*, Nietzsche and the concept of time; *W. Mays*, Temporality and time in Hegel and Marx; *W. Voisé*, On historical time in the works of Leibniz), "Literature" (*R. J. Quinones*, Four phases of time and literary modernism), "Music" (*G. Rochberg*, The structure of time in music: traditional and contemporary ramifications and consequences), "Philosophy" (*H. L. Dreyfus*, Human temporality; *J. H. Huertas-Jourda*, Structures of the 'living present': Husserl and Proust; *N. Lawrence*, Temporal passage and spatial metaphor; *M. Matsumoto*, Time: being or consciousness alone?; *C. M. Sherover*, Time and ethics: how is morality possible?; *M. Yamamoto*, What time is not), "Physics" (*S. Kamefuchi*, A non-causal approach to physical time; *Ken-ichi Ono*, On the origin of indeterminacy; *D. Park*, Laws of physics and ideas of time; *M. S. Watanabe*, Causality and time), "Political philosophy" (*J. G. Gunnell*, The history of political philosophy and the myth of the tradition), y "Psychology" (*J. J. Gibson*, Events are perceivable but time is not; *J. A. Michon*, Time experience and memory processes; *M. Toda*, Time and the structure of human cognition). Todavía se agrega una sesión especial "on timekeepers and time", patrocinada por una conocida firma relojera de U.S.A.

⁵ *The study of time II. Proceedings of the Second Conference of the International Society for the study of time*, Lake Yamanaka, Japan, edited by J. T. Frasser and N. Lawrence, Springer-Verlag, New York, Heidelberg, Berlín, 1975, VI + 486 páginas.

Como puede verse por la lista de contribuciones, hay aquí mucho material para el filósofo en general y para el lector de este *Boletín* en particular, a quien interesarán particularmente los trabajos: de Ariotti y su tesis acerca del “reduccionismo celestial del tiempo en Aristóteles”; de Kamefuchi, con su tratamiento causal (fenómenos de campo) y no causal (“acción a distancia”! del tiempo; “In my opinion, the future is the future because it has an uncertainty in it”); de Park, con su intento de referirse al tiempo “en lenguaje no metafórico”; del fino trabajo de Watanabe con su tajante conclusión: “La causalidad es tiempo”, uno de los aspectos éste de la cuádruple unidad que lo motiva: voluntad, causación, tiempo y ser; de Gibson y su justa aclaración acerca de la no percepción del tiempo; de Michon y sus estudios cerca de los intervalos de tiempo relacionados con la memoria; de Toda, en fin, con sus observaciones personales más bien ingenuas pero de vital motivación.

J. E. BOLZÁN

BIBLIOGRAFIA

JAMES H. ROBB, *Man as Infinite Spirit*, The Aquinas Lecture, 1974, Marquette University Publications, Milwaukee, 1974, 8 + 58 pp.

Las *Aquinas Lectures* constituyen siempre un acontecimiento en las novedades del tomismo, aceptando este último término en un sentido amplio. Estas disertaciones tienen siempre amplia repercusión, llegando, en algunos casos, a la notoriedad internacional, como sucediera con *Humanism and Theology* de Werner Jaeger.

La "lectura" de Robb enfoca un tema de permanente interés, como lo es el del conocimiento, pero no mirado desde la perspectiva puramente epistemológica o gnoseológica, sino en cuanto realización ontológica del ser humano. En seis densos párrafos desarrolla su afirmación de que, para Sto. Tomás, el espíritu humano es infinito, fundado en la concepción tomista del conocimiento. A partir de un claro planteamiento del problema, en el primer apartado, el autor presenta sus puntos de vista sobre el entendimiento agente (apartado II), el espíritu en cuanto espíritu (apartado III), el espíritu en cuanto finito (apartado IV), y el espíritu en cuanto infinito (apartado V), para llegar a su propia conclusión (apartado VI).

El esquema de su desarrollo podría sintetizarse así: El entendimiento humano, en sus dos aspectos, agente y posible, es individual. Pero el entendimiento es, por definición, capaz de conocer todas las cosas, por lo cual el entendimiento agente, que es quien hace actual todo lo inteligible, es, de alguna manera, todo lo inteligible en acto. En este sentido es, en acto, *quodammodo omnia*. Ahora bien, según Sto. Tomás: 1) todo ente intelectual es inmaterial; 2) según los diversos grados de inmaterialidad, hay distintos modos de conocimiento; 3) los grados de conocimiento y cognoscibilidad corresponden a los modos de separación de la materia; 4) el ser inteligible, que es el objeto de todo entendimiento, es infinito, y el infinito no es una simple suma de elementos finitos. Pero, todo conocimiento se da por conformidad entre cognoscente y conocido, por lo cual: a) un entendimiento puede conocer su objeto adecuadamente, sólo si posee en sí la semejanza de todos los seres y de todas las diferencias y especies de ser; b) tal semejanza no puede ser más que una naturaleza infinita, un principio universal de todos los seres, y de la potencia productora de todos los seres, esto es, Dios. Por consiguiente, una naturaleza intelectual creada necesita una semejanza adicional, además de su propia naturaleza, para alcanzar la universalidad del ser. O sea que, aun cuando haya un único fin para todos los seres intelectuales, hay grados de entendimiento, grados de intelectualidad,

grados de inmaterialidad. En el hombre, ser compuesto, el conocimiento es una actividad compuesta. Pensamos, no con nuestra imaginación, sino en nuestra imaginación. Por otra parte, el entendimiento agente es virtual o eminentemente una semejanza de todas las cosas, y necesita ayuda para serlo determinada. En el entendimiento humano no hay nada más que el entendimiento. Cuando el entendimiento agente saca el sentido inteligible de lo dado sensiblemente, y produce un acto de intelección, lo único que se añade al entendimiento son sus propios actos. Lo único que proviene de las cosas es la especificación de estos actos. El hombre no conoce adecuadamente por su sólo entendimiento, ni por sus solos sentidos. El hombre, en su encarnación, esto es, en su finitud, es un ser totalmente espiritual. Hay tres razones fundamentales por las que Sto. Tomás determina la finitud del hombre: 1) por su existencia como creatura, el acto existencial está, en el hombre limitado doblemente, por su esencia y por la materia; 2) por su operación cognoscente, es especial si se la refiere a la comprensión de Dios; 3) por su fin proporcionado, que es la aprehensión del ser, no tal cual se da en su situación presente, verificado en los seres de los que tenemos experiencia, sino como ser sin calificativos, que el hombre no alcanza por la mera abstracción intelectual a partir del fantasma. Es decir, según lo anterior, que para Sto. Tomás estamos abiertos a la totalidad del ser, al infinito que son Dios y el ser. Partimos de una infinita potencialidad, pero estamos ordenados a una infinita actualización; nuestra finitud indica sólo el modo en que avanzamos a nuestro fin. Estamos abiertos a la totalidad del ser; estamos hechos para lo infinito; estamos ordenados a la plenitud de Dios; pero no lo podemos obtener intensiva, comprehensiva, perfectamente, ni con total claridad.

Una obra fecunda y de grata lectura.

OMAR ARGERAMI

Patristica et Mediaevalia, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Volumen I, Buenos Aires, 1976, 144 p.

El hecho de que en una nación sin Edad Media, como la nuestra, se realicen estudios medievales, puede parecer un refinamiento sin sentido. Pero quienes se escandalicen de este hecho o bien demuestran acabadamente su ignorancia o están apesados por una mentalidad oscuramente utilitaria. La cultura no es el fruto espontáneo de una conyuntura histórica, sino una hazaña de siglos de reflexión y de trabajo colectivo. Y no es un lujo prescindible, sino la justificación misma de nuestra existencia de seres racionales. Para quienes están afincados en la tierra firme de la realidad, la aparición de este volumen de trabajos de investigación medieval es uno de los signos más auspiciosos que podrían darse para indicar que en nuestra patria las cosas se toman con seriedad y que hay gente que comprende que para encontrar nuestro ser nacional se debe, ante todo, abreviar en las fuentes más auténticas y profundas de nuestra cultura.

El *Centro de Estudios de Filosofía Medieval* ha realizado una labor paciente y callada en el marco de una Facultad estatal sometida a los vaivenes de los intereses políticos de turno. Ha logrado formar un núcleo de investigadores meritorios que sondea, con rigurosa metodología científica y en contacto con los más importantes centros similares europeos y americanos, las ineludibles raíces de nuestro modo de pensar y de ser. Sólo se podrá comprender el mérito de su

tarea si se entiende que el hombre es algo más que una entidad biológica que produce para vivir y que vive para producir, encerrada en el círculo férreo y sin horizontes de la materialidad. La investigación sobre lo que constituye la fundamentación última de nuestra condición de argentinos no es una curiosidad vana ni un lujo extemporáneo, sino una tarea necesaria e insoslayable. Es ésta la dimensión en que se debe ubicar todo juicio sobre el volumen en el que el *Centro* presenta los frutos de su labor.

El contenido de la publicación merecería un análisis que excede los límites de una recensión. María Clara Mosto trata de *Los obstáculos de la libertad según Gregorio de Nyssa*, aclarando previamente la noción de libertad que, a su juicio, es el fundamento de toda la concepción nyssena no sólo del hombre, sino también del mundo y de Dios. Graciela Lidia Ritacco estudia *Los componentes del hombre según el "De hominis opificio" de Gregorio de Nyssa*; aquí la libertad ya no juega el papel decisivo que tenía en el trabajo anterior; habría otros aspectos que resaltan más; los rasgos constitutivos se agrupan en tres series, entrando la autodeterminación en el segundo lugar del primer grupo. Olga María Ibarreta de Ghío se detiene en *La noción de materia en San Agustín* aclarando los conceptos agustinianos de "materia informe" y de "materia formada". Barbardo Carlos Bazán diserta sobre *La unión del intelecto separado y los individuos según Sigerio de Brabante*, llegando a la conclusión de que el primero es una realidad externa al hombre concreto, unida en forma sólo accidental. Omar Argerami —a quien nuestra revista debe valiosas colaboraciones— presenta una edición crítica de la cuestión *De aeternitate mundi* de John Peckham, basada en códices manuscritos florentinos, con una introducción y notas en latín (hecho que los medievalistas mirarán con gozo y hasta —pienso yo— con emoción, tal vez no exenta de melancolía). Un *Fichero de Revistas* recoge una amplia lista de artículos sobre temas de filosofía patristica y medieval publicados en una cincuentena de publicaciones periódicas durante los años 1973-1974. Cierra el volumen una *Crónica* de actividades medievalistas de nuestro país y del extranjero, en el sabroso estilo de la animadora del *Centro* y directora de la nueva publicación, María Mercedes Bergadá.

Una revista como la nuestra, dedicada desde hace más de treinta años a profundizar y difundir el pensamiento de un doctor medieval no puede disimular su alborozo por la aparición de este volumen, deseando vivamente que el esfuerzo realizado tenga el eco que se merece y que las próximas entregas continúen honrando al saber argentino.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

NGUYEN-HONG-GIAO, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard*. Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle série, 16, Beauchesne, París, 1974, 427 pp.

El pensamiento del P. Fessard, cuya fecundidad es conocida (por ej., *La dialectique des Exercices spirituels*, 3 tomos; *De l'actualité historique*, 2 tomos...), no había sido estudiada hasta ahora en toda su amplitud. El autor retoma este pensamiento, a menudo difícil y complejo, en su lugar central, el de la historicidad. Como lo recuerda el cap. 1, la conciencia histórica se ha

problematizado con el comunismo y el nazismo, cuyas ideologías han liquidado la verdadera trascendencia.

Los orígenes del método de Fessard se encuentran tanto en Maine de Biran (cf. *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*) y Blondel como en los Ejercicios ignacianos; así se establece la exigencia de no abstraer la libertad en una elaboración filosófica que recibe la herencia de Hegel, de Marx y de Kierkegaard. Son estos filósofos los que han puesto con más fuerza el problema de la existencia histórica; pero, pregunta el cap. 2, ¿se han dado ellos los medios para conducir sus reflexiones con éxito y con el rigor requerido por la misma naturaleza de su interrogación?

¿Cuál es entonces esa cuestión sobre lo histórico (*l'historique*)? Es la que se ocupa de la relación entre la lógica y la historia, lo infinito y lo finito, lo objetivo y lo subjetivo, lo necesario y la libertad, la teoría y la práctica (p. 131).

El cap. 3 designa los contornos del concepto de historicidad según Fessard; muestra en qué sentido los Ejercicios ignacianos permiten superar a Hegel, Marx y Kierkegaard; desgaja luego el sentido de la historicidad natural, humana y sobrenatural, e indica, en fin, los lazos que unen lo histórico con esas tres historicidades.

En el cap. 4, el más importante, Giao desarrolla el lugar propio de lo histórico, que es a la vez lenguaje y sociedad, y se ocupa en especial del lenguaje en su función simbolizante. Para el autor, “de un lado, se afirma la objetividad de la imagen como condición de la afirmación de la verdad revelada; del otro, se mantiene también que sólo de esta última recibe la imagen su razón de ser y su cumplimiento (*accomplissement*), y que por lo mismo ella debe ser superada” (p. 231). El mismo dinamismo se encuentra al nivel de los sentimientos, tal como el pudor exigido por San Ignacio que articula lo espiritual y lo carnal. De la misma manera, la armonía de la naturaleza y de la historia se realiza en la relación Hombre-Mujer, relación social por excelencia... Pero como no hay nada fuera de la libertad, “la fuente común de lo social y del lenguaje es entonces el poder simbolizante presente en el ser que habla” (p. 253).

El cap. 5 expone las categorías existenciales e históricas de Fessard: las famosas parejas del señor y del esclavo, del hombre y de la mujer, del pagano y del judío. El capítulo siguiente, sobre la base de todo lo anterior, indica las críticas dirigidas por Fessard contra comunismo y nazismo.

En el cap. 7 se analiza el contenido de la noción de Dialéctica, “ciencia de las reglas que el ser humano histórico debe seguir en el curso de su desarrollo efectivo que es el devenir-cristiano. O también, es la lógica inmanente a la realización de la libertad verdadera que es idéntica al Amor” (p. 353).

El último capítulo muestra cómo Fessard se sitúa frente al problema de la historia vista por la filosofía y la teología.

El lector podrá fácilmente apreciar la claridad del autor, su agudeza, su voluntad de llegar al fondo de los problemas encontrados, y se verá provocado a tomar o retomar las obras del mismo Fessard. Nguyen-Hong-Giao —nótese— no duda en criticar a este último cuando lo estima necesario (por ej., en el uso que hace de los autores).

El hermoso prefacio del Prof. J. Ladrière sitúa a su manera las investigaciones de Fessard en el centro de las actuales meditaciones sobre el lenguaje.

ANTON GRABNER-HAIDER (Edit.), *La Biblia y nuestro lenguaje*, Editorial Herder, Barcelona, 1975, 519 pp.

Los autores de la presente obra se han propuesto servir a la predicación de la Iglesia en su esfuerzo por transmitir el mensaje cristiano en un lenguaje que responda efectivamente a la conciencia real del hombre de hoy. De esta manera tratan de esclarecer y continuar un ensayo anterior (publicado con el título de *Vocabulario práctico de la Biblia*), que intentaba acortar las distancias entre el mundo de la Biblia y el hombre moderno, a fin de facilitar el encuentro del lector de hoy con la Palabra de Dios. Aquel primer ensayo quería crear una creciente familiaridad con el modo de hablar y de pensar de los autores sagrados; la obra presente trata de avanzar en sentido contrario al anterior, ya que no tiene en cuenta principalmente a los *emisores* del mensaje, sino más bien a sus *destinatarios* actuales.

Grabner-Haider y sus colaboradores denominan Hermenéutica concreta a este intento de traducir el lenguaje de la Biblia al lenguaje de hoy. Pero aclaran inmediatamente que la traducción no consiste en sustituir con palabras nuevas las expresiones bíblicas ya fuera de uso o ininteligibles para el hombre moderno. La Hermenéutica concreta trata más bien de buscar la afinidad y la posible correspondencia entre la experiencia de los escritores bíblicos y el lenguaje y la conciencia de nuestro tiempo.

Esta operación es *posible*. La Biblia misma muestra ya una definida tendencia a suprimir el lenguaje mítico de su entorno cultural, para adentrarse en un lenguaje profano y concreto. Ahora es necesario prolongar de manera coherente esa tendencia, ya que muchas sentencias bíblicas se han convertido en fórmulas vacías, es decir en frases sin contenido concreto, y muchas otras han desaparecido de nuestro lenguaje actual. De lo que se trata, en definitiva, es de expresar en un lenguaje concreto y significativo aquello mismo que la Biblia expresó con los recursos lingüísticos propios de una cultura muy diferente de la nuestra. (Aquí la distinción entre *código* y *mensaje* puede resultar particularmente útil: la tarea que impone un esfuerzo eficaz de evangelización es la de *recodificar* el mensaje para llegar realmente a la conciencia del hombre de hoy).

Pero, si la operación es posible, es también ardua y riesgosa. En primer lugar, porque el lenguaje actual no es un fenómeno unitario (siempre se planteará la pregunta: ¿dónde y cómo encontrar el lenguaje de hoy?). Esto significa que una operación de este tipo no puede llevarse a cabo sobre el papel, sino a partir de una conciencia viva y de una participación efectiva en el contexto social y cultural.

Supuesta esta participación, los autores proponen algunas pautas orientadoras. La realización práctica del proyecto se articula en dos momentos. La primera parte del libro pretende dar la clave del pensamiento bíblico a través de catorce conceptos elementales (Dios, Jesucristo, Palabra de Dios, fe, esperanza, incredulidad, pecado, etc.). No es, en este punto, preocupación primaria la exhaustividad. En un segundo momento, se intenta una exploración en el campo lingüístico contemporáneo, extrayendo una serie de conceptos relevantes en filosofía, antropología, sociología y también en teología. La hipótesis rectora consiste en afirmar que se puede hablar en el lenguaje profano de aquello mismo que la Biblia expresa en esquemas lingüísticos religiosos, metafóricos o simbólicos, ya que nuestro lenguaje posee puntos comunes con las experiencias articuladas bíblicamente, incluso cuando no se den coincidencias de vocabulario.

Las "consideraciones hermenéuticas", profusamente distribuidas en toda la primera parte del libro, son las que tienen por finalidad establecer los puntos de enlace entre ambos lenguajes.

Esta obra dirigida por Grabner-Haider está bien concebida y audazmente elaborada. Muchos pondrán en duda la validez del proyecto; otros criticarán algunos detalles de la exposición. Pero una cosa es cierta: el problema que los autores plantean es un problema real, tal vez el más vital e importante para la predicación de la Iglesia. La audacia de haberlo planteado rigurosamente y de haber trazado una línea para su posible solución, es un mérito que es preciso reconocer, más allá de las divergencias en algunos detalles o incluso en el enfoque global.

A. J. LEVORATTI

LIBROS RECIBIDOS

- JORGE L. BORGES - ALICIA JURADO, *Qué es el Budismo*, Editorial Columba, Buenos Aires, 1976.
- ANGEL CAPPELLETTI, *Lao Tsé y Chiang Tsé*, Dirección de Cultura de la Gobernación del Distrito Federal, Caracas, 1976.
- E. S. GIBERT, *Un solo Señor*, Editorial Balmes, Barcelona, 1974.
- A. RUPERT HALL - LAURA TILLING (edit.), *The correspondence of Isaac Newton, vol. V (1709-1713)*, Cambridge University Press, 1975.
- DAVID C. LINDBERG, *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1976.
- GIORGIO PENSO, *Friedrich Nietzsche*, Patron Editore, Bologna, 1975.
- Proceedings of the seventh centenary celebration of the death of Saint Bonaventure*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1975.
- T. TOMÁS DE AQUINO, *Exposição sobre o Credo*, Presença, Río de Janeiro, 1975.

EDITORIAL GREDOS, MADRID

- CARLOS DÍAZ y MANUEL MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, 1975.
- ALBERTO WAGNER DE REYNA, *Analogía y evocación*, 1976.

EDITORIAL HERDER, FRIBURGO-BARCELONA

- JOSÉ IGNACIO ALCORTA, *El ser, conocer trascendental*, 1975.
- F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, 1976.
- F. CANALS VIDAL, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, 1976.
- EUSEBIO COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro*, 1974.
- ANTON GRABNER - HAIDER (Edit.), *La Biblia y nuestro lenguaje*, 1975.
- HANS KÜNG, *Libertad del cristiano*, 1975.
- GEORGES LEVESQUE, *Bergson*, 1975.
- JOHN MAQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, 1975.
- C. A. VAN PEURSEN, *Orientación filosófica. Introducción a su problemática*, 1975.

EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

ERNESTO CARDENAL, *El Evangelio en Solentiname*, 1975.

JUAN J. HERNÁNDEZ ALONSO, *La nueva creación; teología de la Iglesia del Señor*, 1976.

PABLO RICHARD - ESTEBAN TORRES, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, 1975.

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAMPLONA

JUAN CRUZ CRUZ, *Filosofía de la estructura*, 1974.

EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ, *El teorema de Goedel*, 1975.

VERLAG ANTON HAIN, MEISENHEIM AM GLAN

JOSEF BRECHTKEN, *Augustinus Doctor caritatis*, 1975.

WILLIAM J. HOYE, *Actualitas omnium actuum*, 1975.

GÜNTHER KEIL, *Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens*, 1975.

HANS PFEIL, *Von Christus zu Dionysos; Nietzsches religiöse Entwicklung*, 1975.

HANS ROCHOL, *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides*, 1975.

RAINER THURNHER, *Der siebte Platonbrief; Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*, 1975.

EDITORIA CONVIVIO, SAN PABLO

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Filosofía do homem*, 1975.

ADOLPHO CRIPPA, *Mito e cultura*, 1975.

PAULO EDMUR DE SOUZA QUEIROZ, *Sociologia política de Oliveira Vianna*, 1975.

EDUARDO PRADO DE MENDONÇA, *O socratismo cristão e as origens da metafísica moderna*, 1975.

MESUMECI EDITORE, CATANIA

LUCÍA BRUNO FICHERA, *Pedagogia e psicologia dell'apprendimento*, 1970.

LUCÍA BRUNO FICHERA, *Pedagogia e psicologia del comportamento*, 1974.

EDITORIAL MURSIA, MILAN

ALDO MACRIS, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, 1975.

MARCO RAVERA, *Studi sul teismo speculativo tedesco*, 1974.

GIOVANNI VECCHI, *Il concetto di pedagogia in Hegel*, 1975.

REIDEL PUBLISHING CO., DORDRECHT - BOSTON

KASIMIERZ AJDUKIEWICZ, *Pragmatic logic*, 1974.

ERNST MACH, *Knowledge and error*, 1976.

PETER MITTELSTAEDT, *Philosophical problems of modern physics*, 1976.

VARIOS, *Logic and probability in quantum mechanics*, 1976.

SPRINGER VERLAG, NEW YORK - HEIDELBERG - BERLIN

J. T. FRASER and N. LAWRENCE, *The study of time II*, 1975.

WOLFGANG STEGMÜLLER, *The structure and dynamics of theories*, 1976.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES

JUNE E. HALMER, *Women in Latin American History*, 1976.

KENNETH L. KARST - KEITH S. ROSEM, *Law and development in Latin America*, 1975.


JOHANNES WILBERT (edit.), *Folk literature of the Selknam Indians*, 1975.

INDICE DEL VOLUMEN XXXI

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El orden en la libertad del espíritu y el pseudo orden en la opresión de la materia</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ley moral, derecho natural y sociedad</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El tomismo o la aceptación sincera de la verdad</i> ..	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad, historia y hermenéutica</i>	243

ARTICULOS

 FEDERICO MIHURA SEEGER:	<i>Axiología política de Aristóteles. Análisis de la legitimidad en el libro III de la Política</i>	15
JUAN ALFREDO CASAUBON:	<i>La experiencia humana y la intencionalidad constituyente del Husserl idealista</i>	29
OLSEN A. GHIRARDI:	<i>Notas sobre la evolución del concepto de materia</i> .	47
GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>La experiencia del ser</i>	91
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Existencia o Esse imparticipado divino, causa de todo ser participado</i>	109
ANDRE MONCHOUX:	<i>Unamuno y la apuesta de Pascal</i>	121
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>La Physis y lo divino</i>	169
ALBERTO CATURELLI:	<i>El neoplatonismo cristiano de Luis de Tejeda, primer filósofo argentino</i>	207
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La vía inaccesible al ser. A propósito de la filosofía existencial de M. Heidegger</i>	217

WILLIAM R. DAROS:	<i>El lumen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini</i>	251
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El constitutivo esencial de la persona</i>	259
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía y desarrollo integral</i>	269
OSVALDO FRANCELLA:	<i>La respuesta del hombre frente a lo existente: intuición y palabra</i>	277

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Alfredo Fragueiro en la filosofía argentina</i>	57
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La nueva moral</i>	62
MARIA DE LA LUZ GARCIA ALONSO:	<i>Sobre investigación filosófica</i>	133
GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>Reflexiones sobre los fundamentos ontológicos de la ética tomista</i>	223
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El Cardenal Mercier</i>	293
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	302

BIBLIOGRAFIA

KARL HÖRMANN:	<i>Diccionario de moral cristiana</i> (Rafael Trotta) ...	66
	<i>Cuadernos salmantinos de filosofía</i> (Gustavo E. Ponferrada)	67
JOHN MACQUARRIE:	<i>El pensamiento religioso en el siglo XX</i> (Gustavo E. Ponferrada)	68
JUAN SAHAGUN LUCAS HER- NANDEZ:	<i>Persona y evolución</i> (Gustavo E. Ponferrada) ...	69
SERGIO RABADE ROMEO:	<i>Hume y el fenomenismo moderno</i> (Carlos A. Iturralde Colombres)	71
WILLEHAD PAUL ECKERT (Hrsg.):	<i>Thomas con Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte</i> (Mario E. Sacchi)	74
GIACOMO CROSIGNANI:	<i>La teoría del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino</i> (Eduardo Mirás)	77

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Esencia y ámbito de la cultura</i> (N. A. Corona) ..	78
ERNST MACH:	<i>Knowledge and error. Sketches on the psychology of enquiry</i> (Alberto Moreno)	139
F. CANALS VIDAL:	<i>Textos de los grandes filósofos. Edad Contemporánea</i> (N. A. Corona)	139
ANGEL J. CAPPELLETTI:	<i>Los fragmentos de Diógenes de Apolonia</i> (Cesáreo López Salgado)	140
ENRICO CASTELLI (Cur.):	<i>Prospettive sul Sacro</i> (Adriana Rogliano)	143
ANDRE DARTIGUES:	<i>La fenomenología</i> (N. A. Corona)	145
<i>Ediciones Facsimilares de la Editorial F. Frommann-G. Holzboog</i> (Gustavo E. Ponferrada)		149
SAN TOMMASO D'AQUINO:	<i>Somma contro i gentili</i> (J. E. Bolzán)	150
KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ:	<i>Pragmatic logic</i> (Alberto Moreno)	151
LUIGI PAREYSON:	<i>Schelling</i> (Gustavo E. Ponferrada)	154
TEOFILO URDANOZ:	<i>Historia de la filosofía. IV, Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo</i> (Gustavo E. Ponferrada)	155
SILVIA MARZANO:	<i>Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers</i> (Adriana Rogliano)	156
A. GHISALBERTI:	<i>Giovanni Buridano, dalla metafisica alla fisica</i> (J. E. Bolzán)	157
ISIDORO MUÑOZ VALLE:	<i>Actitudes ante la cultura clásica a lo largo de la historia</i> (M. J. Sánchez Márquez)	158
ISIDORO MUÑOZ VALLE:	<i>La verdad sobre Tácito</i> (M. J. Sánchez Márquez)	159
G. G. F. HEGEL:	<i>Lezioni sulla filosofia della religione</i> (Omar Argerami)	229
WINFRIED FAUSER:	<i>Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima</i> (Omar Argerami)	232
C. A. VAN PEURSEN:	<i>Orientación filosófica. Introducción a su problemática</i> (Omar Argerami)	233
JAMES C. DOIG:	<i>Aquinas on Metaphysics</i> (Gustavo E. Ponferrada)	235
F. CANALS VIDAL:	<i>Historia de la filosofía medieval</i> (Gustavo E. Ponferrada)	237

PASCAL F. FOLEY:	<i>Proceedings of the seventh centenary celebration of the death of St. Bonaventure</i> (J. E. Bolzán) ..	238
ADOLFO MUÑOZ ALONSO:	<i>Metábasis evangélicas</i> (A. J. Levoratti)	239
JAMES H. ROBB:	<i>Man as infinite spirit</i> (Omar Argerami)	308
	<i>Patristica et Mediaevalia</i> (Gustavo E. Ponferrada)	309
NGUYEN-HONG-GIAO:	<i>Le verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard</i> (Eduardo Briancesco)	310
ANTON GRABNER-HAIDER		
(Edit.):	<i>La Biblia y nuestro lenguaje</i> (A. J. Levoratti) ..	312
LIBROS RECIBIDOS		314
INDICE DEL VOLUMEN XXXI		317

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

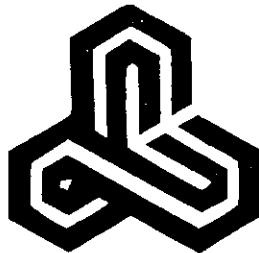
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPañIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

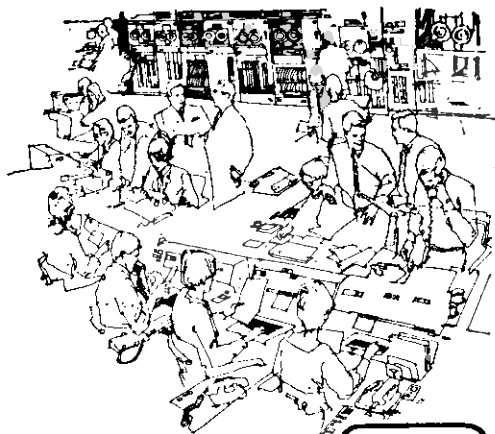


**em
mej**

os.

BANCO RIO.

-UN GRAN CAUDAL HUMANO Y TECNICO A SU SERVICIO.



casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires **casa matriz:** Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera

Aleina 1565
BUENOS AIRES

ADHESION

LISTAS ARGENTINAS



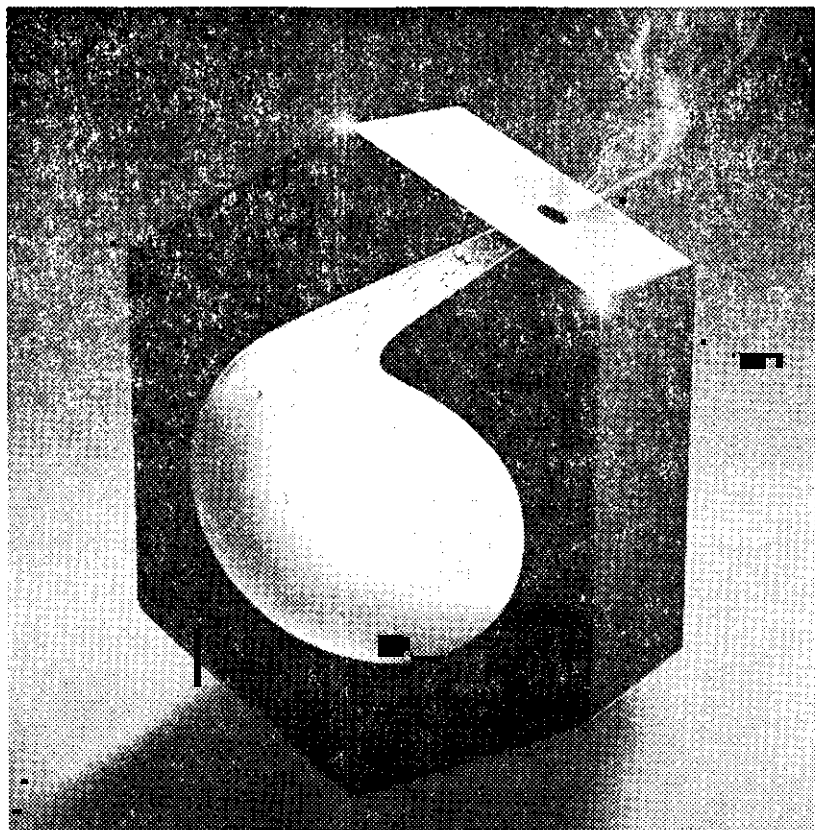
EL PAPEL FUNDAMENTAL

Consolidar día a día una industria argentina de productos básicos que comprende desde la semilla hasta el papel, pasando por el árbol, las pastas celulósicas, la soda cáustica y el cloro, es nuestro objetivo.

Canalizar el esfuerzo de miles de accionistas e inversores, forestar vastas extensiones de nuestro territorio y desarrollar un ciclo tecnoeconómico integral, con positivas consecuencias para la comunidad, es nuestra tarea.

Llevar a cabo esa responsabilidad con la mayor eficiencia y con proyección de futuro, es el papel fundamental de una organización empresaria moderna. Poder cumplirlo, como aporte al progreso del país, es nuestra aspiración.

CA CELULOSA
ARGENTINA
Una empresa con raíces en la Patria



La lámpara maravillosa.

La petroquímica es como la célebre lámpara de Aladino.

A partir de ella, en increíble profusión, puede surgir casi todo.

Infatigable generadora de productos que satisfacen necesidades

fundamentales del ser humano, esta industria es un símbolo de la época que nos toca vivir.

Y también activa creadora del futuro.

Porque los nuevos productos que se obtienen día a día significan posibilidades de progreso más amplias.

PASA, primer complejo petroquímico integrado del país, ha sido siempre motor de ese proceso incesante de creación de bienestar.

Porque de sus plantas salen a diario materias primas básicas que serán utilizadas por otras industrias y se transformarán en una enorme gama de productos: neumáticos, pinturas, detergentes, suelas de zapatos, envases, mangueras, vajilla, autopartes,

juguetes, etc. que significarán una vida mejor.

Un prodigio digno de aquella lámpara fabulosa. Sólo que real. Y no en el legendario Oriente. Aquí, en la Argentina.



PASA
PETROQUÍMICA ARGENTINA S. A.